MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80084-10

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHMID, FRIEDRICH A.

TITLE:

FRIEDRICH HEINRICH...

PLACE:

HEIDELBERG

DATE:

1905

Master Negative #

91-80084-10

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193J15
FZ8
v 1

Dissertation

Schmid, Friedrich Alfred

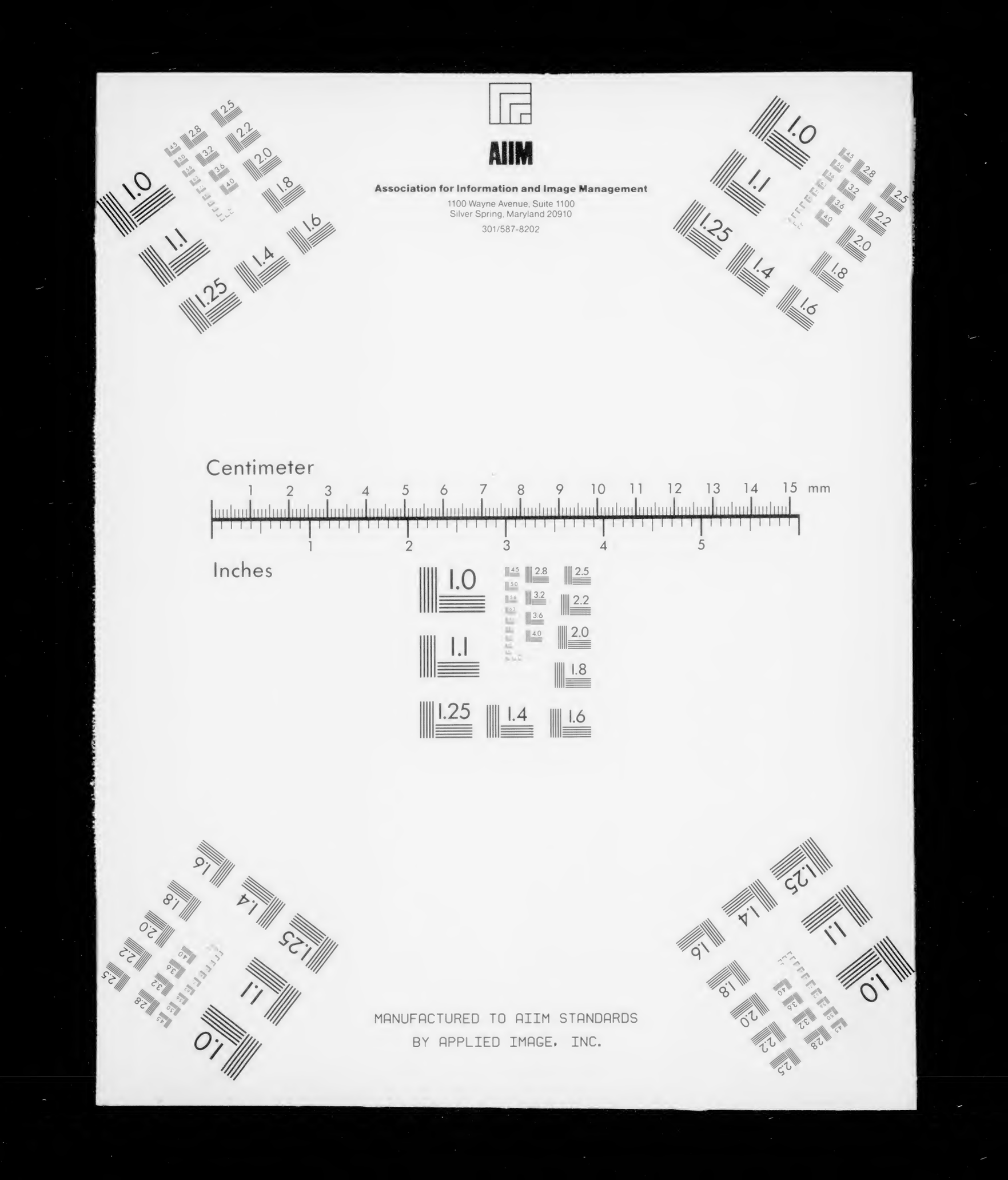
Friedrich Heinrich Jacobis religionsphiloso-
phie

Heidelberg 1905

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-1-93 INITIALS MGY
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
1 2 3 4 5
Inches
1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0
4.5
5.0
5.6
6.3
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

No. 3
193
Z8

Friedrich Heinrich Jacobis Religionsphilosophie.

Habilitationsschrift,
der hohen philosophischen Fakultät
der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg

zum Zweck

der Erlangung der venia legendi

vorgelegt von

Dr. Friedrich Alfred Schmid

* * * * * * * Heidelberg 1905 * * * * * * *
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

Vorbemerkung.

Die vorliegende Arbeit ist ein Stück des darstellenden Teils einer größeren Monographie über F. H. Jacobi und seine Philosophie. Als solches charakterisiert sich diese Habilitationsschrift, nach Stoffverteilung und Aufbau, als ein zwar in sich abgerundetes Kapitel aus der Religionsphilosophie Jacobis, das aber an einzelnen Stellen der Rückverweisungen und Ausblicke in den größeren, historisch-kritischen Zusammenhang nicht ganz entraten kann.

Die Monographie selbst wird noch in diesem Jahre abgeschlossen vorliegen.

Heidelberg, im März 1905.

F. A. Schmid.

Inhalt.

Seite

Einführung in die Religionsphilosophie Jacobis 1

Erster Abschnitt: Das Wesen des Glaubens.

1. Der natürliche Glaube 10
2. Der sittlich-religiöse Glaube 16

Zweiter Abschnitt: Das Wesen der Religion.

1. Die religiöse Gewißheit 24
2. Das religiöse Schauen 33

Dritter Abschnitt: Religion und Kirche.

1. Das Wesen der positiven Religion 44
2. Die Entwicklungsgeschichte der Religion . . 49
3. Die Kirche 53

Religionsphiloſophie iſt nur ein Zeugniß der im Menſchen gefundenen Religion.

(F. H. Jacobi, S. W. Bd. III. S. 195.)

Einführung.

Trotz des unsystematischen und rhapsodischen Charakters, der den philosophischen Leistungen Jacobis anhaftet, schließt sich doch für den Betrachter die Fülle ihrer einzelnen Aufgaben, Einsichten und Tendenzen zu einem außerordentlich festgefügten Ganzen, das alle seine Resultate um einige wenige Grundprobleme energisch sammelt.

Aus ihrer Mitte treibt es den letzten, beherrschenden Gedanken mit unfehlbarer Sicherheit. Das Verdienst dieser Tatsache fällt dem kritischen Verstande Jacobis zu, dessen Grundzug eine unverkennbar scharfe Dialektik ausmacht. Dies und ein starkes Bedürfnis nach klaren Begriffen und durchsichtigen Zusammenhängen bildet im Geiste Jacobis das beste Gegengewicht gegen den Einfluß Hamanns, dessen nicht minder gewandte Dialektik es liebte, Verwirrung in die geordneten Begriffsreihen des philosophierenden Verstandes zu tragen, um auf solche Weise desto leichter den ihm verhaßten Geist der wissenschaftlichen Theorie zu besiegen und ihn den Offenbarungen seiner Mystik zu unterwerfen.

Die vielberufene Gefühlsphilosophie Jacobis entbehrt so nicht des kritischen und des systematischen Triebs. Und wenn sich dieser auch im Zusammenhang der Darstellung gar nicht, oder nur selten durchzusetzen weiß, so beherrschte er doch die Summe der philosophischen Lebensarbeit des Denkers.

Die Disposition ihrer Gesamtaufgabe gliedert sich dabei so:

Drei Themata sind es hauptsächlich, aus denen Jacobi alle Fäden seiner Untersuchung, unter häufigem Abreißen, immer aufs neue spinnt. Die erste Problemgruppe bezieht sich auf den nächsten Gegenstand der Spekulation, der zugleich ihr Urheber und Träger ist. Dieser Gegenstand ist der Mensch; im einzelnen, die Tatsachen seines

Daseins und die seines Bewußtseins. Daraus folgt sofort die ganze Problemperspektive auf Subjekt und Objekt, ihr Wesen, ihren erkenntnistheoretischen Dualismus und auf die Möglichkeit seiner Synthese.

Dabei unterscheidet in der Folge die philosophische Betrachtung drei Faktoren der aller Erkenntnis zugrunde liegenden Fähigkeiten, nämlich die Sinnlichkeit, den Verstand und die Vernunft des Menschen. Dies in engem Anschluß an die kritische Terminologie Kants.

Mit Hilfe dieser drei in ihrem Wesen unterschiedenen Vermögensarten begibt sich das erkennende Subjekt an die ihm eigentümliche und ursprüngliche Aufgabe; sie beruht in der zunehmenden und approximativ bis zur Unmittelbarkeit gesteigerten Erfassung jener höchsten Werte, auf deren Geltung und Wirklichkeit sein eigenes Dasein, die gesamte Subjekt-Objektivität, und somit alles Leben, Begehren und Erfüllen selber aufgebaut ist.

Die Art und Weise, wie das erkennende Subjekt an diese Aufgabe, auf Grund der Mittel und Hilfskräfte seiner natürlichen Organisation, herantreten muß, dies und die Summe der daraus sich ergebenden Gewißheitsformen stellt sich als Mittelpunkt der zweiten Problemgruppe dar.

Dieser gesamte Apparat dient aber allein, gewissermaßen vorbereitend, zur Erreichung jenes letzten Erkenntnisziels, das zugleich höchster Daseinszweck ist. Die Fragen, die diese vornehmste Aufgabe selber stellt, machen den Inhalt der dritten Problemgruppe aus.

Erkenntnisträger, Erkenntnismittel und Erkenntnisinhalt sind also die drei Gegenstände der Philosophie Jacobis.

Die verschiedene Grundtendenz, gewissermaßen der verschiedene Stimmungsgehalt, der diesen drei Themen von Natur innewohnt, kam den eigentümlich verteilten Gaben des Jacobischen Geistes aufs beste entgegen.

Die Frage nach dem Erkenntnissubjekt mit der ganzen Folge ihrer logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen fand den beweglichen Verstand Jacobis durchaus kritisch, durchaus kantisch, ja manchmal so sehr dialektisch gestimmt, daß die Denkweise Kants ganz in der Weise des nachkantischen Idealismus überboten erscheint. Dabei sind die speziellen Resultate durchaus kantisch; die Kantkritik stellt sich aber sofort ein, wo die Übergänge in die Fragen der zweiten Problemgruppe herüberspielen.

Jacobi sieht in der sinnlichen Apprehension, in Verstand und Vernunft vielmehr die erkenntnisverarbeitenden Organe, als wirkliche Erkenntnis- und Gewißheitsvermittler. Daß sie bei Kant diese zweite Funktion in erheblichem Grade mit zu versehen genötigt sind, ist im tiefsten Grunde der Differenzpunkt, der Kant von Jacobi, wie auch von der ganzen Fichteschen Schule trennt. Verstand und Vernunft nämlich als Gewißheitsvermittler — von der Sinnlichkeit ganz zu schweigen — müssen, da sie natürlicherweise ihre Autorität dazu nur in den Grenzen ihres eigenen Wesens tragen können, notwendig eine strenge Immanenzlehre in der Konsequenz mit sich führen. Über sich selber hinaus vermögen sie keine Gewißheit zu verbürgen. Nun ist es aber die Tendenz dieser Organe des Erkennens, über sich hinauszuweisen, wie Kant selber nachgewiesen hat. Ja, noch mehr; und auch dies evident gemacht zu haben, ist gerade Kants Verdienst: diese Erkenntniskräfte beziehen das beste Teil ihres Anspruchs auf objektive Allgemeingültigkeit ihrer Funktion und der daraus sich ergebenden Erkenntnisresultate auf gewisse Werte, die jenseits ihrer eigenen Natur liegen, für sie also transzendent sind, und die allererst dazu dienen, sie selbst, mit allen ihren autoritativen Funktionen zu begründen und zu stützen.

Kants Kritik erscheint Jacobi daher als begründet auf strengster Immanenz mit dem Resultat des Nachweises, daß diese Immanenz unmöglich sei und einer stützenden Transzendenz bedürfe; oder auch, da sich hier das Verhältnis ohne weiteres umkehren läßt, daß ohne ein Ding-an-sich kein Eingang in die Vernunftkritik gefunden werden könne; und daß mit dem Ding-an-sich, in Kants System zu bleiben, gleichfalls unmöglich erscheine.

Großenteils aus einer derartigen, polemischen Auseinandersetzung mit Kants Philosophie, die bis dahin Jacobis Führer war, erwuchs diesem die Notwendigkeit, sich mit der Frage nach den eigentlichen Erkenntnisvermittlern so klar wie möglich abzufinden.

So trieb ihn sein philosophisches Denken in das Bereich der zweiten Problemgruppe. Hier mußte der Boden der spezifischen Erkenntniskritik, die sich als unfruchtbar erwiesen hatte, sozusagen prinzipiell verlassen werden. Der logische Verstand konnte zu keinem befriedigenden Resultate führen.

Vielleicht leistete dies die unmittelbare Kraft des unbefangenen Gemütes, die freie Intuition, die natürliche, angeborene Genialität.

Die Woldemar- und die Allwillstimmung drang durch, Goethes und Jacobis idealisiertes Selbstportrait trat richtungweisend hervor, die philosophische Betrachtung gewann unversehens einen poetischen Schwung: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft sind für sich außerstande, mehr zu liefern, als bloß leidlich geordnete Begriffskomplexe; also nicht mehr, als das vogelfreie Material für jede beliebige Skepsis. Die Ohnmacht der immanenten Erkenntniskräfte wird besiegelt durch ihre Selbsteinsicht als durchaus von höheren, unerreichbaren Werten abhängiger Funktionen zweiten Grades. Den Umstand, daß sie jene höheren Werte nicht erfassen können, weil sie dazu als niedrigere Funktionen nicht geschaffen sind, dazu zu benutzen, um aus der Selbsteinsicht der Abhängigkeit die übergeordneten Wirklichkeiten zu Ideen und Postulaten der eigenen Ohnmacht herabzuziehen, ist Überhebung und Wahnwitz. Könnte unser Erkenntnisvermögen mehr begreifen, als die eben noch begriffene Tatsache seiner Dependenz, so wäre es damit identisch mit dem Begriffenen, also mit dem, was ihm natürlicherweise übergeordnet ist.

Mit dieser Einsicht setzt für Jacobi die Notwendigkeit einer erkenntnistranszendenten Befestigung allen Wissens ein, die sich demnächst, den einzelnen Graden der Erkenntnishöhe entsprechend, abgestuft zeigt. Im nächsten, täglichen Leben geschieht diese Unterstützung der sinnlichen Erfahrung durch ein unmittelbares Gefühl, das der Erfahrung ohne weiteres die subjektive Kraft der Gewißheit verleiht. Dies Gefühl objektiviert uns die sinnlich apperzipierte Außenwelt mit solcher Sicherheit, daß es schon einer hochgradigen Schulung des Geistes bedarf, um ihn der Abstraktion zugänglich zu machen, auf der anfänglich aller spätere Subjektivismus und Idealismus beruht. Das Tier und der naive Mensch weiß nichts von einer solch künstlichen Ineinssetzung. Die geordnete Subjekt-Objektivität der erfahrbaren Welt ist ihm die erste, grundlegende Gewißheit.

Daß aber das sinnliche Gewißheitsgefühl die gesamte Natur der erkennenden, und danach auch der wollenden Wesen mit so untrüglicher Sicherheit beherrscht, das folgt durchaus nicht aus der Tatsache der ihm etwa selber innewohnenden Kraft. Vielmehr wurzelt jenes Gefühl mit der ganzen Autorität seiner Realitätsversicherung in einem letzten und begrifflich sehr komplizierten Grundvermögen, das Jacobi, mit überwiegender Bevorzugung des Wortes, **Instinkt** nennt. Über das Wesen dieses Instinktvermögens kann

erst später ausführlicher etwas gesagt werden. Einstweilen genügt es, zu wissen, daß das sinnliche Fürwahrhalten ein Gefühl voraussetzt, das auf Instinkt beruht und das von diesem unter allen Umständen sorgfältig unterschieden werden muß. Der Instinkt steht mit dem Gefühl in keinem anderen Zusammenhang, als in dem der einseitig-realen Bedingtheit: der Instinkt gibt dem sinnlichen Wahrheitsgefühl die Kraft der unmittelbaren Geltung.

Indessen gliedert sich, dem Stufenbau der menschlichen Erkenntniskräfte entsprechend, an die sinnliche Erfahrung das Vermögen der verstandesmäßigen, kategorialen Urteilsverknüpfung, und als Resultat daraus das System der Begriffe. Im Vergleich mit den sinnlichen Erfahrungstatsachen sind die Leistungen des Verstandes von wesentlich höherer, wissenschaftlicher Dignität. Ja, in vielen Fällen stellen sie, in methodologischer Verknüpfung, das spezifische Wesen der wissenschaftlichen Arbeit scheinbar selber dar, so daß der Irrtum entstehen kann, als ob in der Methode und in dem Stoffumkreis des begrifflichen Verstandes der Umfang aller Erkenntnis überhaupt beschlossen sei.

Aber ein genaueres Zusehen muß diesen Irrtum zerstören. Der Verstand ist durch seine Natur gezwungen, alle seine Erkenntnisse im System seiner Kategorien zu begreifen. Diese kategoriale Gebundenheit drängt ihm die naturwissenschaftliche Methode auf, nach der ein notwendiges Emporsteigen von den Wirkungen zu den Ursachen, von dem Konkretmannigfaltigkeiten zum Abstrakteinfachen stattfindet; und sie läßt ihn durch die Tendenz nach allerletzten Allgemeinursachen begrifflich erstreben, was inhaltlich absolut leer und daher für den Verstand schließlich durchaus problematisch ist. Der Verstand besitzt also ein zwar wohl gegliedertes System der Erkenntnis; aber alle Versuche, dieses aus sich selber heraus zur Gewißheit zu erheben und mit dem Anspruch der objektiven Wahrheit zu befestigen, scheitern an dem Naturtrieb des Verstandes, die Gewißheit allein im leersten Begriff zu erstreben, der nie erreicht werden kann, und, wenn schon erreicht, dem Verstand selber das Unverständlichste ist. Auch hier muß also die Hilfe von außen kommen. Die Summe der Verstandeserkenntnis weist über sich selber hinaus auf Begriffe höherer Art. Nämlich auf Begriffe von höchstem Umfang und von höchstem Inhalt zugleich: Dem Verstand völlig unbegreiflich, und doch von ihm gefordert. Dieser Widerstreit in der

erkennenden Natur des Verstandes ist geeignet, die neu hinzutretende Kraft der Gewißheit aufs äußerste zu verstärken, mit der der Verstand in der Ahnung des Höheren das Unbegreifliche erfaßt.

Die Ahnung allein gibt dem Wahrheit, was der Verstand wahrscheinlich zu machen versteht. Die Unmittelbarkeit, mit der sich die Ahnung ankündigt, wenn der Verstand mit seinen Aussichten zu Ende ist, gibt dem System der kategorialen Erkenntnis die Perspektive auf noch höhere Erkenntnismöglichkeiten, auf deren Autorität hin die niedere Einsicht sich bei ihren Resultaten zu bescheiden vermag.

Aber auch die Ahnung hat ihre zwingende Kraft nicht aus sich selber, ebensowenig wie das Gefühl. Das verborgene Motiv ihrer Überzeugungsstärke ist wiederum der Instinkt, der geheimnisvoll ihr Hervortreten an der geeigneten Stelle bewirkt, und der den erkenntnissuchenden Menschen treibt, sich ihr an der Grenze seines Verstandes unbedingt vertrauend zu überlassen.

Es findet sich inzwischen beim weiteren Aufsteigen zur höchsten Potenz der menschlichen Geisteskraft, daß das, was der Verstand, ohne es verstehen zu können, über sich selbst hinausgreifend ahnt, gerade den eigentümlichen und wesentlichen Inhalt der Vernunfterkenntnis ausmacht. Wäre es also nötig, so fände rückwärts die Ahnung aus dem Vermögen der Vernunft noch eine weitere Bestätigung. Doch ist nirgends davon die Rede, daß sie ihrer ausdrücklich bedarf. Denn die Macht des Instinkts ist höher, als selbst die reifste Einsicht der Vernunft, wie sich an seinem Orte näher erweisen wird. Wenn der Verstand das Vermögen der Begriffe darstellte, so besitzt der Mensch in der Vernunft das Vermögen der Ideen. Dies gilt durchaus mit allen weiteren Ausführungen Kants. Nur tritt der in der Kritik des Verstandes schon angelegte Differenzpunkt zwischen Jacobi und Kant an dieser höchsten Stelle vollendet hervor. Diese Ideen sind keine immanenten Postulate, keine akademischen Hypothesen, aufgestellt zugunsten eines reinlich konzipierten und disponierten Raisonnements, sondern sie sind absolute Wirklichkeiten, höchste Realität im genauesten Wortsinn, und darum für alle Vernunftspekulation schlechterdings transzendent. Damit ist wiederum die Situation für den Gewißheit fordernden Wahrheitstrieb klar:

Die Vernunft an sich selber kann in den Grenzen ihrer Immanenz als Höchstes nicht mehr leisten, als eine wenn auch noch so plausible Theorie vom Reich der Ideen. Sie kann „vom Katheder aus" das Weltganze aufs beste nach den Gesichtspunkten einer wohldurchdachten Freiheits- und Gotteslehre zerlegen und zusammensetzen; sie kann die feinsten Relationen der höchsten Werte mit der gesamten Welt der Erscheinungen statuieren; sie kann sogar mit einer gewissen Berechtigung, unter Berufung auf die bloße Tatsache dieser ihrer Fähigkeit, die sicher nicht von ohngefähr ist, den Anspruch erheben, daß man diese ihre Ideen anerkenne, beachte und bei der Aufstellung eines Weltbildes berücksichtige — aber eine gegen alle Skepsis, ja auch nur gegen zulässige Erkenntniskritik gefestigte Gewißheit vermag sie nicht zu bieten, wie das Beispiel Kants, nach Jacobis Auffassung, selber am deutlichsten zeigt. Kant hat, solange er konsequent bleibt, im äußersten Wortsinn auch vollkommen recht. Denn die immanente Vernunft kann diese Gewißheit gar nicht bringen, deshalb, weil die Wahrheit transzendenter Wirklichkeiten gleichfalls nur im Transzendenten gefunden werden kann. Die Vernunft an und für sich endigt, erkenntniskritisch, bei einem unüberwindlichen ignorabimus. Das System der Erkenntnis vollendet sich in ihr bis zur letzten, denkbaren Vollkommenheit. Aber seine Bestätigung und Wahrheitsbekräftigung muß von außen, von jenseits dazu treten. Diese Bestätigung erhält die Vernunft im Glauben.

Es ist wichtig nicht zu übersehen, daß dieser Glaube, entsprechend seinen untergeordneten Vorläufern, die er in Gefühl und Ahnung besitzt, zunächst zu theoretischer Wahrheitsbekräftigung herangezogen, einen durchaus theoretischen Charakter trägt. Es ist ein Glaube, der das Gesamtsystem des Wissens beglaubigt. Dieser Glaube kann daher um den Preis des Verzichts auf alle vernünftige Gewißheit abgelehnt werden. Die Ablehnung macht den, der sie unternimmt, zwar intellektuell wehrlos und im Grunde so gut wie tot; moralisch aber tangiert sie ihn und seinen Charakter zunächst noch nicht. Freilich nur gewissermaßen im ersten Augenblick nicht. Denn sofort gewinnt der theoretische Glaube Jacobis einen bedeutsamen, praktischen Nebenton. Und zwar deshalb:

Auch der theoretische Vernunftglaube begründet seine bindende und lösende Macht nicht aus sich selber. Vielmehr entspringt er aus der gleichen Wurzel, aus der den Menschen alle letzte Wahrheit kommt, aus dem Instinkt. Hier zeigt sich vielleicht am deutlichsten, daß dieser Terminus von Jacobi ziemlich willkürlich gewählt ist

und leicht mißverstanden werden kann, wenn man ihn allzu sehr im geläufigen Sinn einer niedrigen, animalischen Triebform auffaßt. Daß der Instinkt, den Jacobi meint, allerdings auch ausdrücklich diesen rein tierischen Trieb begrifflich mit umspannt, und auf diese Weise das Allerhöchste und das Allerprimitivste kühn in eins setzt, damit also eine begriffliche und inhaltliche coincidentia oppositorum der gewagtesten Art involviert, soll hier nur vorläufig angemerkt werden.

Hier war dieser Hinweis nötig, um darauf aufmerksam zu machen, daß der Instinkt weit davon entfernt ist, ein theoretisches Gewißheitsmoment insbesondere darstellen zu sollen. Der Instinkt, als Grund- und Elementartrieb der gesamten Erscheinungswelt mit geistigen Exponenten, ist vielmehr die Wurzel des ganzen, charakterologischen Habitus einer jeden empirischen Individualität. Das Gesamtindividuum ist dem Instinkt für seine charakterologische Sonderentwicklung verantwortlich; und es bedeutete daher den äußersten Fall der ruchlosen Verleugnung, wenn das Individuum wagen wollte, seiner Grundnatur selber abzusagen. Dies würde aber geschehen, wenn das Individuum sich weigerte, den Wahrheitswerten des sinnlichen Gefühls, der Verstandesahnung und des Vernunftglaubens Beifall zu zollen. Wahre Sinneswahrnehmung, wahre Urteile und wahre Vernunftideen wären zugleich geleugnet, und damit der Wahrheitstrieb selber entwürdigt und negiert.

So vollendet sich das System der Erkenntnis aus den Faktoren der subjektiven Bedingungen der menschlichen Erkenntnisorgane und aus den drei Hauptdaten der Gewißheitsmittel. Das Ziel, das in der dritten Frage nach dem Erkenntniszweck und Erkenntnisinhalt sich ankündigt, muß von hier aus erreicht werden.

Es hat sich gezeigt, daß im großen ganzen, will man den Gedanken diesen geringen Zwang um einer klaren Disposition willen antun, die Untersuchungen, die Jacobi dem ersten Problemteil, dem Erkenntnissubjekt, zuwendet, sich mit der Aufgabe einer Erkenntnistheorie im weitesten Sinn, bei kantischer Grundlegung, decken. Daß ferner die Überlegungen, die er dem zweiten Problemteil, den Erkenntnismitteln, oder besser, den Wahrheitsvermittlern widmet, neben psychologischen Ansätzen vielfach ins Gebiet der willensmäßigen Funktionen hinüberspielt, und also teilweise die Ethik Jacobis ausmachen, deren Schwergewicht und volle Entfaltung

übrigens, nebst der karg behandelten Lehre vom Schönen, auf der Grenze zu den Betrachtungen liegt, die dem dritten Problemteil, dem Erkenntniszweck und -inhalt, gelten. Die praktische Philosophie macht auf diese Weise den natürlichen Übergang zur Religionsphilosophie, während die gleichfalls hierher gehörigen geschichtsphilosophischen Versuche untermischt zwischendurchlaufen.

Denn alle Gedanken kommen bei Jacobi stets aus der gleichen Quelle und gehen nach dem gleichen Meer, um von dort aus, in neue Wolken einer schön redenden Sprache gehüllt, wiederum auf dem ganzen Wege wahllos niederzuregnen.

Wie übrigens Kants Geist die Erkenntnistheorie Jacobis offenbar beherrscht und Goethes Kraft des künstlerischen Schauens die praktischen, erkenntnisbegründenden Philosopheme des Mannes beeinflußt, so ist in Jacobis Religionsphilosophie der starke Einschlag Hamannscher Mystik unverkennbar.

und leicht mißverstanden werden kann, wenn man ihn allzu sehr im geläufigen Sinn einer niedrigen, animalischen Triebform auffaßt. Daß der Instinkt, den Jacobi meint, allerdings auch ausdrücklich diesen rein tierischen Trieb begrifflich mit umspannt, und auf diese Weise das Allerhöchste und das Allerprimitivste kühn in eins setzt, damit also eine begriffliche und inhaltliche coincidentia oppositorum der gewagtesten Art involviert, soll hier nur vorläufig angemerkt werden.

Hier war dieser Hinweis nötig, um darauf aufmerksam zu machen, daß der Instinkt weit davon entfernt ist, ein theoretisches Gewißheitsmoment insbesondere darstellen zu sollen. Der Instinkt, als Grund- und Elementartrieb der gesamten Erscheinungswelt mit geistigen Exponenten, ist vielmehr die Wurzel des ganzen, charakterologischen Habitus einer jeden empirischen Individualität. Das Gesamtindividuum ist dem Instinkt für seine charakterologische Sonderentwicklung verantwortlich; und es bedeutete daher den äußersten Fall der ruchlosen Verleugnung, wenn das Individuum wagen wollte, seiner Grundnatur selber abzusagen. Dies würde aber geschehen, wenn das Individuum sich weigerte, den Wahrheitswerten des sinnlichen Gefühls, der Verstandesahnung und des Vernunftglaubens Beifall zu zollen. Wahre Sinneswahrnehmung, wahre Urteile und wahre Vernunftideen wären zugleich geleugnet, und damit der Wahrheitstrieb selber entwürdigt und negiert.

So vollendet sich das System der Erkenntnis aus den Faktoren der subjektiven Bedingungen der menschlichen Erkenntnisorgane und aus den drei Hauptdaten der Gewißheitsmittel. Das Ziel, das in der dritten Frage nach dem Erkenntniszweck und Erkenntnisinhalt sich ankündigt, muß von hier aus erreicht werden.

Es hat sich gezeigt, daß im großen ganzen, will man den Gedanken diesen geringen Zwang um einer klaren Disposition willen antun, die Untersuchungen, die Jacobi dem ersten Problemteil, dem Erkenntnissubjekt, zuwendet, sich mit der Aufgabe einer Erkenntnistheorie im weitesten Sinn, bei kantischer Grundlegung, decken. Daß ferner die Überlegungen, die er dem zweiten Problemteil, den Erkenntnismitteln, oder besser, den Wahrheitsvermittlern widmet, neben psychologischen Ansätzen vielfach ins Gebiet der willensmäßigen Funktionen hinüberspielt, und also teilweise die Ethik Jacobis ausmachen, deren Schwergewicht und volle Entfaltung

übrigens, nebst der karg behandelten Lehre vom Schönen, auf der Grenze zu den Betrachtungen liegt, die dem dritten Problemteil, dem Erkenntniszweck und -inhalt, gelten. Die praktische Philosophie macht auf diese Weise den natürlichen Übergang zur Religionsphilosophie, während die gleichfalls hierher gehörigen geschichtsphilosophischen Versuche untermischt zwischendurchlaufen.

Denn alle Gedanken kommen bei Jacobi stets aus der gleichen Quelle und gehen nach dem gleichen Meer, um von dort aus, in neue Wolken einer schön redenden Sprache gehüllt, wiederum auf dem ganzen Wege wahllos niederzuregnen.

Wie übrigens Kants Geist die Erkenntnistheorie Jacobis offenbar beherrscht und Goethes Kraft des künstlerischen Schauens die praktischen, erkenntnisbegründenden Philosopheme des Mannes beeinflußt, so ist in Jacobis Religionsphilosophie der starke Einschlag Hamannscher Mystik unverkennbar.

I.

Das Wesen des Glaubens.

1. Der natürliche Glaube.

Im Jahre 1784 schrieb Jacobi an Mendelssohn: „Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt sein, anders als durch etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen? — Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Überzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen.“[1])

Es ist deutlich, was Jacobi damit sagen will: Die Worte bedeuten die Zusammenfassung seiner ganzen Erkenntnislehre, die darin gipfelt, daß wir, durch alle Verstandes- und Vernunfteinsichten hindurch, unaufhaltsam dahin gedrängt werden, als die letzte Basis der Gewißheit die Autorität anzuerkennen, die sich im Vernunfterkennen, als dem höchsten, ausspricht; diese Autorität ist der durch Instinkt gestützte Glaube. Aus diesem Grunde ist der Glaube zuletzt überhaupt die Basis des gesamten, in Subjekt und Objekt erscheinenden Daseins, und nichts ist diesem Dasein natürlicher, als der elementare Glaube an sich selber. „Nur durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben.“[2]) Das ist der bündigste Ausdruck für die Natur der gekennzeichneten Glaubensunmittelbarkeit.

[1]) Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an H. M. Mendelssohn. Jacobis S. W. Bd. IV. Abt. I. S. 210 f. — [2]) Ebenda. S. 211.

Ohne Glauben kann das Leben in seiner primitivsten Nacktheit nicht gelebt werden. Ohne ihn ist die Wurzel des Daseins abgeschnitten: der Wechselbezug eines Ich zu einem Du.[3]) Die notwendige Dualität der Welt wird sinnlos, wenn vom Subjekt zum Objekt keine Brücke mehr führt, die doch nur der natürliche Glaube an ihre beständige Korrespondenz schlagen kann. Was also im systematischen Zusammenhang der Erkenntnistheorie von Jacobi innerhalb der sinnlichen Wahrnehmungswelt Gefühl genannt worden ist, das erweist sich zuletzt als ein begriffliches Provisorium. Das Gefühl ist in seinem Wesen nichts anderes, als der gegenwärtige Glaube in der sinnlichen Einkleidung der natürlichen Erfahrung. In dieser Form ist er eine unmittelbare Offenbarung der Natur. Im Glauben als Gefühl haben wir die ganze Sicherheit und das Gleichgewicht unseres täglichen Lebens. Denn nur in dem, was Wahrheit für ihn hat, besitzt der Mensch sein eigentliches und beruhigtes Leben. Dieser Glaube kommt nicht von außen an uns herangeflogen, er findet sich auch nicht als eine explizite entwickelte Anpassungsform unseres Geistes an die Umgebung. Denn als solche wäre er in sich selber durchaus kraftlos und jeder skeptischen Kritik, im Sinne Humes etwa, preisgegeben; sondern er ist eine implizite wirksame Kraft der Natur und mit uns und allem Dasein überhaupt zusammen geboren. Die wichtigste Einsicht aus diesem Sachverhalt ist daher, daß von Natur und in seinem Ursprung jeder Glaube wahrhaftig ist. Ein falscher Glaube an der Quelle ist ein Widerspruch in sich selbst. Es ist allerdings denkbar und darum — weil das Mögliche nach Wirklichkeit strebt — auch eine Sache der Erfahrung, daß der natürliche Glaube in seiner Richtung und in seinen Absichten zu entarten imstande ist. Er kann im rein Sinnlichen zur subjektiven Täuschung werden, wie wir es oft erleben; er kann in seinen höheren Wirkungsformen als Irrtum und als Aberglaube auftreten, und er wird als solcher sich die Korrektur gefallen lassen müssen. Aber es ist von Bedeutung, nie zu vergessen, daß es keinen reinen Sinnenbetrug, keinen absoluten Irrtum und keinen hoffnungslosen Aberglauben gibt. In jedem Glauben ist ein Rest von Wahrheit, der ihm auch im Zustand der größten Verirrung noch den indelibeln Charakter seiner wahrheitssouveränen Herkunft bewahrt. Dieser Umstand ist in der Folge für die Beurteilung einzelner Konsequenzen

[3]) S. W. Bd. IV. Abt. I. Vorrede S. XLII.

in Jacobis Lehre von den positiven Religionen notwendig zu bemerken.

So werden also „alle Meinungen im Schoße der Wahrheit empfangen, alle Wahrheiten im Schoße der Meinung. — Die höchsten Grundsätze, worauf sich alle Beweise stützen, sind, unverkleidet, bloße Machtansprüche, denen wir, wie dem Gefühl unseres Daseins, glauben. Man könnte sie ursprüngliche, allgemeine, unüberwindliche Vorurteile nennen: als solche wären sie das reine Licht der Wahrheit, oder gäben vielmehr der Wahrheit das Gesetz.“[4])

Jacobis gewandte Sprache liebt gelegentlich das Wortspiel. Ein solches verbirgt sich in dem Begriff des Vorurteils, das alle Wahrheit begründen soll.

In der Tat urteilt „der Machtanspruch des natürlichen Glaubens“ vor aller Erkenntnisformulierung, und wird so zur Basis des Wissens ebensowohl, wie der sinnlichen Erfahrung. Glauben und Wissen stehen zu einander durchaus in dem Verhältnis von Bedingung und Möglichkeit. Darum ist der Glaube im letzten Grund nichts, als ein schlechter und irreführender Ausdruck für den eines Wissens aus erster Hand. Die einzige Ausnahme eines immanent vollendeten Wissens, die Jacobi der Mathematik einzuräumen geneigt ist, kehrt am Ende doch auch in den gemeinsamen Ausgangspunkt zurück, insofern die Totalität ihrer Evidenz die willensmäßige Wahrheitsbejahung fordert, die allein vom Glauben geleistet werden kann. So geht alle menschliche Erkenntnis vom Glauben aus, ohne seine Fülle je zu erreichen. Denn diese Fülle ist die Gottheit. Würde unser Wissen dem Umfang unseres Glaubensanspruchs gleich, so wären wir wie Gott.[5])

Nun aber findet sich in uns als empirischen Individuen der unendliche, formale Trieb unterschieden und getrennt vom endlichen, inhaltlichen Wissen, und der Glaube, insofern er mit den Inhalten unserer Erkenntnis erfüllt werden soll, wird zur unendlichen Aufgabe: Inhaltlicher Glaube ist approximative Gotteserkenntnis.

So tritt schon im Bereiche des verstandesmäßigen Wissens die eingreifende Wirkung des höchsten Wesens deutlich hervor. Der Glaube, der im menschlichen Wissen die Bestätigung des Systems der

[4]) S. W. Bd. I. S. 274.

[5]) Vgl. S. W. Bd. II. S. 55 f. Dazu ist zu vergleichen S. 275.

Erkenntnis bringt, ist auf die Gottheit bezogen das absolute Wissen selber; oder umgekehrt, der Glaube, wie er sich in der das Wissen krönenden Ahnung manifestiert, ist „die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens im endlichen Geist“.

Die Ahnung zeigt den theoretischen Glauben in seinem Übergang zur praktischen Bejahung. Was der reine Erkenntnistrieb um seiner selbst willen in ein System gebracht hat, das ergreift der sittliche Wille als Regel seines Verhaltens und als Ziel seiner Aufgabe; als Norm und als realisiertes Sittengesetz. Freilich bedarf es dazu der höheren Erkenntnisleistungen, die dem Vermögen der „vernehmenden“ Vernunft vorbehalten sind; das religionsphilosophische Element im Denken Jacobis kündigt sich hier im engeren Sinn schon an. Doch zeigt der Glaube, auch noch auf der Schwelle, die vom Wissen zum Schauen führt, eine Anzahl besonderer, für diese Stufe bemerkenswerter Merkmale.

In der Ahnung wird der Wahrheitsglaube zur intellektuellen Liebe Gottes. Hier hätte also das System Spinozas, als typischer Repräsentant des dogmatischen Realismus, seine charakteristische Stelle. Ganz der Meinung Jacobis gemäß. Denn das spinozistische System ist nichts anderes, als die vollendete Summe der begrifflichen Leistungsfähigkeit des Verstandes, nach „geometrischer Methode“ in bester Ordnung aufgebaut. Es fehlt nichts, als die innere Kraft der objektiven Wahrheit. Dies fühlt der Verstand, und, von der Ahnung des Höheren ergriffen, schlägt sein theoretischer Forschungstrieb in ein sehnsüchtiges Begehren um, das Übergeordnete zu erfassen — begrifflich allerdings. Denn das ist sowohl sein Talent, wie sein Fluch. Spinoza hat also ganz folgerichtig gehandelt, als er sein System mit dem amor Dei intellectualis krönte: Er endigte bei der Ahnung, die Liebe ist, oder „Sympathie mit dem unsichtbar Wirklichen“.

Schon hier erreicht der ahnungsmäßige Glaube eine Kraft, die ihn dem bloßen Vernunftvermögen gegenüber zur grundsätzlich höheren Instanz macht: Glaube ist Liebe zum vernünftig Unerweisbaren; denn „die Liebe ist höher, denn alle Vernunft“.

Sobald hier der Glaube im ahnenden Begehren und Lieben von den außertheoretischen Gemütskräften des Menschen Besitz ergriffen hat, zeigt er sich auch fernerhin als das Grundelement aller menschlichen Wirksamkeit. Keine menschliche Handlung, keine Ge-

fühlsübertragung ist denkbar, ohne die Zuversicht auf die absolute Realität des inhaltlichen Glaubensziels oder der Gottheit. Gottesahnung begründet Sittlichkeit und Schönheitsdrang, und öffnet dem inneren Auge den Blick auf das Heilige. Hier tritt das Wesen des Glaubens in seiner höchsten Offenbarung hervor.

Indessen ist es notwendig, noch einige Bemerkungen über das Verhältnis des Glaubens zur transzendentalen Vernunftkritik nachzuholen.

Kant hat den Versuch gemacht, den Umkreis der Kompetenz des Verstandes und der Vernunft auszumessen, soweit es sich um die Möglichkeit unbezweifelbarer Erkenntnisse und Normen für das praktische Verhalten handelt. Er glaubte, gefunden zu haben, daß dieser Umkreis sich mit dem der theoretischen Immanenz decke, und zugleich behauptete er, daß die zuverlässige Kritik selber diese strenggezogenen Grenzen nicht überschreiten dürfe. Es ist die Frage, wie es ihm gelingen konnte, den Gegenstand seiner Kritik mit dessen eigenen Funktionen kritisch zu beleuchten; wie die Kritik durch das kritische Objekt bestätigt werden konnte.

Betrachtet man daraufhin die kritische Arbeit Kants näher, so findet sich, daß Kant zunächst in dem einen Punkt noch im Dogmatismus der vergangenen Epoche stecken geblieben ist, daß er die Gewißheit des Wissens sich nicht ohne die Approbation des Verstandes denken kann. Sicheres Wissen ist begriffliches Wissen. Das steht für Kant fest. Nun war es aber Kant nicht entgangen, daß die bislang übliche Vermengung der Verstandes- und der Vernunftfunktionen, aus der so viele Verwechslungen und Verirrungen des Erkennens sich herschreiben, durchaus unstatthaft sei. Er bemerkte zuerst die von den Verstandesfunktionen wesensverschiedenen Funktionen des Vernunftvermögens. Zugleich trieb ihn die unmittelbare Einsicht, die Vernunft prinzipiell dem Verstande überzuordnen, obgleich das durchaus der Meinung eines jeden Begriffsdogmatismus zuwider läuft. Was ihn aber zur Anerkennung des Vernunftprimates zwang, das war in ihm die Macht jenes geheimnisvollen Instinktes, der die Quelle der Verstandesahnung ebensowohl wie die des Vernunftglaubens ist.

Kant war von Natur tief *gläubig* und Genie genug, um sich die Bedeutung dieses Glaubens zum Bewußtsein zu bringen. So besaß er einen Glauben, der stärker war, als er selber, und gegen

den sich nun der Verstand in ihm kräftig mit seinen Ansprüchen zur Wehr setzte. Aus diesem Kompetenzstreit des Vernunftglaubens und des Verstandeswissens erwuchsen alle Klärungen und Resultate der Vernunftkritik, aber auch alle ihre Zweideutigkeiten, Widersprüche, Konflikte und ihre letzten, falsch gelösten oder ungelösten Probleme: „Darin besteht nun Kants Zwiespalt mit sich selbst", — so sagt Jacobi —, „und die Verschiedenheit des *Geistes* seiner Lehre von ihrem *Buchstaben*, daß er, *als Mensch*, den unmittelbaren positiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundurteilen, unbedingt vertraute, und auch dieses Vertrauen nie, wenigstens nie ganz und entschieden verlor; als Lehrer der Philosophie aber dieses rein offenbarte selbständige Wissen in ein unselbständiges aus Beweisen, das unmittelbar Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln für nötig achtete. *Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann den Verstand wieder überbauen mit der Vernunft.* (Oder auch: Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann die Vernunft wieder überbauen mit dem Verstande.) So kam der Primat oder das allerhöchste Ansehen der Vernunft, von welchem, als dem einen und allgemeinen Grunde und Quell aller Prinzipien, ausgegangen werden mußte, erst hintennach zum Vorschein, und wurde geltend nur unter Bedingung, nach einem mit dem Verstande darüber getroffenen Vergleich."[6])

Um des Verstandes willen verleugnete Kant seinen natürlichen Glauben der Vernunft gegenüber, und schwächte so die reale Kraft ihrer Freiheits- und Gottesgewißheit, bis sie sich mit der Hervorbringung blasser Ideen und Postulate begnügte.

Die Nachfolger Kants, die dessen natürliche Glaubenskraft, aus Mangel an ebenso genialer Einsicht, nicht mehr so dringend im Gewissen empfanden, benutzten den Kompromiß in ihrer Weise. Je nachdem; entweder proklamierten sie das spezifische Objekt des Verstandes, die sinnliche Natur, als den Gegenstand der spekulativen Erkenntnis: ihr Glaube — denn gänzlich kann ihn keine Gewißheitslehre entbehren — ward dadurch vollkommen sinnlich. Er „opferte und diente als Priesterin am Tieraltar der Sinnlichkeit."[7])

Oder aber es ergriff der aller Naturphilosophie entgegengesetzte Geist der Philosophie Fichtes den anderen Halbteil des Kantischen

[6]) S. W. Bd. III. S. 369 f. — [7]) S. W. Bd. III. S. 224.

Kompromißproblems und versuchte, die ganze Schwierigkeit auf radikale Weise durch ihre Zurücknahme und Auflösung im extrem immanenten, transzendentalen Idealismus zu überwinden. Die Natur verschwindet auf diese Weise gänzlich, die natürliche Subjekt-Objektivität der Welt und des Lebens wird zum kompliziertesten Problem, und das Ende ist ein Labyrinth von Abgründen, Irrungen und Geheimnissen in der Erkenntnislehre, aus dem kein Ausweg mehr zu finden ist:

„Es ist merkwürdig, daß die Philosophen auf die naheliegende Reflexion, die hier aushilft — aber auch allein aushelfen kann — nicht geraten, und lieber ein ganzes System von Geheimnissen ersinnen, als ein einziges, wirklich vorhandenes, gelten lassen wollen."[8])

Die naheliegende Reflexion ist die auf die Notwendigkeit einer einzigen, transzendenten Instanz, auf die sich das System der Immanenz berufen muß, wenn es Sinn und Geltung haben soll. Diese Instanz ist der Vernunftglaube, geboren aus dem Geheimnis des Instinktes.

Dies einzige und höchste Geheimnis ist Anfang und Ende aller Versuche, Erkenntnis zu suchen, Wissen zu sammeln und Gewißheit zu statuieren. Auf dies Geheimnis strebt alle weitere Untersuchung hin.

2. Der sittlich-religiöse Glaube.

Es ist nur soviel Erkenntnis im Menschen, wie Fähigkeit in ihm ist, zu fühlen, zu ahnen und zu glauben.[9]) Gefühl, Ahnung und Glaube haben aber nicht nur in Wahrnehmung, Verstand und Vernunft, als reinen Potenzen des Intellektes, ihre Korrelate, sondern, da sie aus dem grundzügigen und ganzen Wesen des Menschen hervorgehen, sie beziehen sich auch ebenso unmittelbar auf die übrigen Gemütskräfte, nämlich auf den Willen und auf das ästhetische Gefühl. Es zeigt sich, daß die Dreieinigkeit der aus dem Instinkt geborenen Gewißheitsmächte jedes einzelne Seelenvermögen des Men-

[8]) Jacobi an Lavater, 7. III. 1791. Vgl. S. W. Bd. III. S. 543.
[9]) Vgl. S. W. Bd. I. S. 245.

schen gemeinsam zu seiner erreichbaren Höhe hinaufführt; dabei findet sich indessen, daß je eine dieser Mächte einer bestimmten Gemütskraft nochmals im engeren Sinn korrespondiert, und aus diesem Grunde jeweils im Gesamtcharakter der betreffenden, seelischen Sonderaufgaben präponderiert. So beherrscht das erkenntnismäßige Ahnen Gefühl und Glaube mit seiner theoretischen Färbung. Eine Ästhetik würde den gefühlsmäßigen Ton in Ahnung und Glaube überall mitklingen lassen, und für alle praktischen Probleme endlich bekommen deshalb Gefühl und Ahnung eine durchaus sittlich-religiöse Glaubensbedeutung.

Jener erste Satz dieses Abschnitts muß deshalb folgerecht lauten:

„Es ist nur soviel Gutes am Menschen, als Fähigkeit in ihm ist zu ahnen und zu glauben."[10])

Die intellektuelle Liebe Gottes, die das vollendete System des Wissens als Ahnung krönt, zeigt den natürlichen Übergang ins Gebiet des Begehrungsvermögens an. Der Wille, der Wahrheit will, ist zugleich eminent praktisch und gut. Die theoretische Liebe wird bei geringster Verschiebung des Gesichtswinkels sittliches Handeln; der theoretische Vernunftglaube wird moralischer Glaube. Rückblickend erkennt er sich als geboren aus dem sittlichen Charakter: die Geltung des Satzes, daß Glaube Charaktersache ist, bekommt ihre innere Rechtfertigung. Vorwärts schauend versteht sich dieser Glaube als Grundlage jeder sittlichen Willensstrebung und religiösen Ergriffenheit:

Glaube an Gott ist Tugend, nicht Wissenschaft. So ist es das erste und vornehmste Kriterium des Menschen, der zur Sittlichkeit reif sein soll, daß er an sich selber glaube, nicht allein grob sinnlich, sondern auch im vollen Bewußtsein der Persönlichkeit, die sich als Träger der sittlichen Verantwortung weiß. Dies zweite Moment scheidet den sittlichen Glauben vom natürlichen Glauben. Jacobi selber bezeichnet den Unterschied so:

„Wir haben eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen. Einen anderen Glauben lehrt die Religion der Christen[11]) — sie befiehlt

[10]) Vgl. S. W. Bd. I. S. 245.
[11]) Jacobi identifiziert in diesem Zusammenhang den religiös-sittlichen Glauben kurzweg mit dem Christentum. Dies kann nur für die prinzipielle

ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche, zufällige Natur des Menschen zum Gegenstand hat. Sie unterrichtet den Menschen, wie er Beschaffenheiten annehmen könne, wodurch er Fortschritt in seinem Daseyn gewinne; zu einem höheren Leben — mit demselben zu einem höheren Bewußtseyn, und in ihm zu einer höheren Erkenntniß sich hinaufschwinge. Wer diese Verheißung annimmt, treu entgegenwandelt der Erfüllung, hat den Glauben, der da selig macht" usw.[12]) Der Springpunkt der Unterscheidung ist deutlich:

Der natürliche Glaube ist naturnotwendig. Der sittlich-religiöse Glaube, der das Reich der Freiheit begründen soll, kann nur ein freier Glaube sein: Eine Tat des sittlichen Charakters, der religiösen Persönlichkeit. So wird der sittliche Glaube auf eine neue und besondere Weise gleichfalls zur Aufgabe. Es gehört eine nicht geringe Anstrengung der sittlichen Kräfte dazu, ihn zu erringen: „*Man kann ein Held keiner Art werden, wenn man nicht zuerst ein Held im Glauben ist.*"[13])

Und nur aus diesem Grunde „nennen wir: an Menschheit glauben, einem Freunde unbedingt vertrauen, groß und edel; Unglaube, Zweifel, Verdacht haben, etwas Kleinliches, Unedles; sie stammen aus der Furcht. Ein edler Mut also glaubt und vertraut."[14]) Glaube darf auch auf sittlichem Gebiete nicht Gewißheit werden, sonst hört er auf, eine fördernde Kraft zu sein. Er würde uns Gott gleichsetzen und zugleich alles Leben auslöschen. Denn Leben ist Kämpfen und Streben.

Der Glaube muß vielmehr schwer sein, wie jede hohe Aufgabe. Je schwerer, desto besser für die äußerste Anspornung der sittlichen Kräfte im Menschen. Der Heroismus der sittlichen Persönlichkeit ist die köstliche Blüte höchster Anstrengung eines moralisch bestimmten Willens.

Betrachtung störend sein. In praxi ist es a posteriori allerdings Jacobis resultative Meinung, daß allein das Christentum den wahren, praktischen Vernunftglauben in seiner idealen Vollkommenheit repräsentiere. Diese Auffassung vom Christentum teilt er mit Kant wie mit den meisten seiner philosophischen Zeitgenossen der verschiedensten Richtung. Jacobi freilich besonders ehrlich.

[12]) S. W. Bd. IV. Abt. I. S. 211 ff.

[13]) S. W. Bd. VI. „Fliegende Blätter", Abt. I. S. 157.

[14]) Ebenda. S. 144.

Daher war von je der Geist großer Persönlichkeiten und großer Zeiten ein strenger und heiliger Gehorsam: „Der heiligste Tempel der Spartaner war der Furcht geweiht."[15])

Der Wert des sittlichen Glaubens liegt daher in der unbedingten Hingabe an die höchsten, unbekannten und unergründbaren Werte. Das verbindet ihn mit dem Glauben aus Religion. Die Übergänge vom einen zum andern verschwimmen: Unerkennbarkeit des Glaubensgegenstandes ist nicht nur keine menschliche Unzulänglichkeitsbestätigung, sondern im Gegenteil unentbehrliche Voraussetzung für jeden wirklich sittlichen Wert in menschlichen Willensäußerungen. Jacobi zieht die äußerste Konsequenz: „Je umfassender, tief eingreifender, erhabener ein Gebot ist, je mehr es sich auf die innerste Natur des Menschen und ihre Verbesserung, auf Verstand und Wille, Tugend und Erkenntniß bezieht; desto weniger kann vor der Befolgung seine innere Güte von dem Menschen eingesehen werden, desto unfähiger ist seine Vernunft, es zu billigen, desto mehr bedarf es Ansehen und Glauben"[16]): Credo quia absurdum. Aber doch nicht im vollen Sinne der Meinung Tertullians. Denn wenn jener den Inhalt des geoffenbarten Glaubens über- und widervernünftig nannte, und so eine radikale Trennung des Erkennens vom Wollen, der Theorie von der Moral verlangte, so stellt sich in Jacobis Beurteilung vielmehr durch die Vernunft der allerinnigste Zusammenhang zwischen theoretischem und praktischem Trieb im religiösen Glauben ein. *Nur der Verstand* ist wider den Glauben; und dieser allerdings, außer dem größeren Zusammenhang und an sich allein betrachtet, unversöhnlich.[17]) So zeigt sich hier zum letztenmal die dualistische Differenz im philosophierenden Subjekt, um nun definitiv im religiösen Glauben, als der höchsten Synthese der entgegenstehenden Glieder, aufgehoben zu werden.

Der sittliche Trieb hat noch so viel vom Verstandesmäßigen in sich, daß er im Grundzug seines Wesens rationalistisch gesinnt ist: Er stellt sich die sittliche Aufgabe, um sie, wenn auch nur in der unendlichen Annäherung, zu erfüllen, und also zu rationalisieren. Darin liegt der Wert und die Ohnmacht des sittlichen Strebens zu-

[15]) S. W. Bd. IV. Abt. I. S. 242. Vgl. dazu ebenda S. 240—243 ff. Die Ansatzpunkte für Jacobis Geschichtsphilosophie treten hier wieder zutage.

[16]) S. W. Bd. IV. Abt. I. S. 243 f.

[17]) Vgl. W. Windelband. Gesch. d. Philos., 3. Aufl., S. 184.

gleich: Endliche Wesen erreichen nie das unendliche Ziel. Das Streben nach dem absolut Unerreichbaren ist aber entmutigend und im letzten Grund sinnlos. Aus dieser Erkenntnis entspringt das religiöse Bedürfnis einer übermenschlichen, helfenden und erlösenden Gnade. Was für die endliche Menschenkraft unerreichbar ist, das erfaßt der göttlich gestärkte Menschengeist unmittelbar als Wunder: „Ich gehe den Wundern nach, wie andere der alle Wunder vertilgenden Wissenschaft“[18]), bekennt deshalb Jacobi. Im engsten Zusammenhang mit diesem Gegensatz zwischen Wunder und Wissenschaft stehen die Gegensätze der Freiheit und Notwendigkeit.

Die Wissenschaft, die Jacobi im Auge hat, wenn er sie wundervertilgend nennt, ist die natürliche Begriffswissenschaft des Verstandes, die mit ihren Kategorien nur streng notwendige Verknüpfungen einsehen kann. „Wo aber hat die Natur ein Ende? Sie hat ein Ende da, wo die Freiheit anhebt. Gerade dieses Ende suche ich. — Wer den Wundern ein Ende macht, ist nicht mein Freund.“[19]) Der religiöse Glaube ist Wunderglaube. Aber sein einziges Wunder ist am Ende das eine, große Wunder der Freiheit, mit der wir zu Gottes Kindern werden. In diesem einen Wunder sind alle übrigen beschlossen, und das Geheimnis des Weltzusammenhangs enthüllt sich. Dies Wunder kann nur geglaubt werden aus Liebe; es muß aber geglaubt werden, wenn der ganze Stufenbau der Erkenntnis und der praktischen Motivation nicht im Abgrund des Nichts versinken will. Dafür, daß dies nicht geschehe, sorgt am nachdrücklichsten das Unmittelbare im Menschen selber, der Instinkt. Er treibt uns auch schon in den niedrigeren und zufälligen Erscheinungen und Zuständen des Lebens, den Glauben an das Wunderbare durch Liebe zu begehren, und Jacobi macht über diesen Gegenstand eine Reihe feiner Beobachtungen. „Seltsam“, so bemerkt er zum Beispiel, „daß wir samt und sonders in unserer Wissenschaft, Kunst, oder anderen Geschäftigkeit, so gerne das Überschwängliche, das Wunderbare erreichen mögen, damit man uns ehre, uns liebe, und — nicht begreife! Seltsam, daß wir nach

[18]) S. W. Bd. VI. S. 209.

[19]) Ebenda. Vgl. dazu Bd. VI. S. 174: „Ich glaube Wunders wegen; des Wunders wegen nämlich der Freiheit, die ein continuierliches Wunder ist. — Jedes große Beispiel ergreift uns mit der Autorität eines Wunders und spricht zu uns: Wenn ihr nur Glauben hättet, so könntet auch ihr die Thaten thun, die ich thue.“

demselben Maße auch andre ehren und lieben.“[20]) Wenn darin auch ein gutes Stück eines vorzüglich persönlichen Bekenntnisses steckt, so läßt sich doch ein allgemein wahres Moment nicht verkennen, das diesem Ausspruch innewohnt. Diese überall lebendige Wirksamkeit des freien Glaubens gibt ihm seine innere Zuversicht. „Jede feste Zuversicht ist eine in sich lebendige Kraft, und jede Kraft ist etwas Göttliches.“[21]) Stützt sich die Zuversicht auf Beweise, so kann es geschehen, „daß wir sogar eine Überzeugung verlieren können, wenn wir auch den vollständigen Beweis, worauf sie sich zu gründen schien, behalten haben“.[22]) Es ist der Tiefpunkt unserer Verstandesohnmacht, daß wir es erleben können, Überzeugungen zu haben, ohne Glauben.

Daraus ergibt sich die Einsicht in den vergleichslosen, absoluten Wert des sittlich freien, religiösen Glaubens. Nur sein gänzliches Fehlen ist absurd. Jeder noch so verborgene oder sonstwie verhüllte Keim seines Daseins hingegen ist an sich schon von unmeßbarem Wert. Hier ist der Ort, sich zu erinnern, daß nach Jacobis Ansicht der Glaube eben überhaupt nur aus der wahren Quelle des Instinktes kommen kann, also in jeder Form ehrwürdig ist.[23]) Die Folgerungen aus dieser Beurteilung des Glaubenswertes scheut Jacobi nicht: Jeder Aberglaube ist besser, als Unglaube. Jener ist verirrte Wahrheit, dieser ist finsterste Lüge oder sinnloses Nichts.[24])

„Der Aberglaube raubt dem menschlichen Charakter nicht alle Würde, sondern gestaltet ihre Entwicklung in reichem Maße, wie wir an unseren eigenen Vorfahren, an den alten Griechen und noch vielen anderen Völkern sehen, welches von seinem Widerpart, dem Unglauben, oder der Verleugnung aller unsichtbaren Kräfte, nicht gesagt werden kann. Wer würde im alten Rom nicht lieber zu den Zeiten des Aberglaubens, als zu den Zeiten des Unglaubens gelebt haben?“[25])

[20]) S. W. Bd. I. S. 246.

[21]) Aus einem Brief v. 27. XII. 1796. S. W. Bd. III. S. 564.

[22]) Ebenda.

[23]) S. W. Bd. III. S. 326 ff.

[24]) Vgl. S. 11.

[25]) An G. Forster. 26. I. 1783. S. W. Bd. III. S. 470. Vgl. dazu Bd. III. S. 325: „Der Geist im Menschen zeugt allein von einem Gott. Darum sinkt oder erhebt sein Glaube sich, wie sein Geist sinkt oder sich erhebt.“ Die weitere Ausführung dieses Gedankens enthält die Geschichtsphilosophie.

Die Anfeindungen und mehr oder minder gewaltsamen Mißverständnisse, denen sich Jacobi durch solche, oft wiederholte Gegenüberstellungen bei seinen aufgeklärten Zeitgenossen zuzog, sind danach leicht zu begreifen, aber mit desto größerer Vorsicht und historischer Gerechtigkeit zu prüfen. Dabei stellt sich heraus, daß es Jacobi durchaus nicht an dringlichen Hinweisen hat fehlen lassen, die ihn dem Vorwurf des Obskurantismus, in der plumpsten oder in der feinsten Form, entheben. Schließlich sind seine Konsequenzen jeder ehrlichen Einsicht unentrinnbar[26]), und Ehrlichkeit des Denkens ist ein unbestreitbarer Vorzug der Jacobischen Spekulation. Es ist nur nötig, den passiven Wert des Aberglaubens strengstens in seine Schranken zu weisen, und demgegenüber die aktiven Werte des religiösen Vernunftglaubens desto schärfer herauszuarbeiten. In diesem Sinne wurde Jacobi nicht müde, zu betonen, „daß mit phantastischen oder abergläubischen Vorstellungen verschonte Köpfe desto mehr Raum für wahre und fruchtbare Begriffe behalten, und eigentliche Grundsätze nun in ihnen recht gedeihen können: daß Verständigung des Gewissens das Herz notwendig läutert, seine Bewegungen richtiger und zuverlässiger macht; daß wahre Erleuchtung den Menschen auch bessert; und darum selbst die geringste wirkliche Verbesserung der Erziehung und des Unterrichts von unendlich guten Folgen sein muß.“[27])

Sowohl durch eine Menge derartiger, unzweideutiger Äußerungen, wie schließlich durch den Gesamtcharakter seiner philosophischen Lehre durfte Jacobi sich mit Fug gegen Verdächtigungen gedeckt glauben und überzeugt sein, „daß jene Vorwürfe von der Lehre eines blinden Glaubens Lavaterscher Jüngerschaft, Proselytenmacherei, Vernunfthaß usw. aus einem wirklichen Irrthum und Verdachte so wenig herrührten, daß man vielmehr, weil man eine ganz entgegengesetzte Meinung von mir hatte, mich durch nichts empfindlicher kränken und strafen zu können glaubte, als gerade durch Beschuldigungen und Vorwürfe dieser Art“ usw.[28])

[26]) Sogar der sittliche Rigorismus Fichtes lernte mit der Zeit von Jacobi Maß und Weisheit. Der Wert der Sitte und der Überlieferung, das Märtyrertum der Propheten und Heroen im Gegensatz zum Ärgernis der Unmündigen mahnte auch ihn zur Vorsicht und zeigte ihm das neue Problem.

[27]) S. W. Bd. V. S. 212 f.

[28]) Jacobi an Rehberg. 2. V. 1788. F. H. Jacobis Briefwechsel, hrsg. v. F. Roth. Bd. I. S. 469 f.

Jacobis religiöser Glaube ist vielmehr von der Art, daß er Gefahr läuft, aller historischen Tradition und Autorität entgegen, in den Ideenkreis jener Mystik zu geraten, die in der bedingungslosen Innerlichkeit des Glaubens, ohne alle Anlehnung an äußere religiöse Formen, den Schwerpunkt des religiösen Lebens sieht. Auf die Bedeutung, die in diesem Punkt besonders Hamann und seine dunkle Prophetie für Jacobi gewinnt, ist genügend hingewiesen. Die pietistischen Reminiszenzen der eigenen Jugend taten das ihrige dazu. So erklärt sich die eigentümliche Stellung, die Jacobis religiöser Glaube gegenüber den geoffenbarten Religionen und den positiven, historischen Dogmen einnimmt.[29])

[29]) Vgl. ebenda. Bd. II. S. 478 f.

II.

Das Wesen der Religion.

1. Die religiöse Gewißheit.

Im Fortgang der religiösen Gewißheitsbegründung hat es sich schon herausgestellt, daß der hiatus per irrationalem, der das Erkenntnissystem vom reinen Vernunftglauben trennt, durch das Wunder der Freiheit markiert wird. Die Lehre von der Freiheit erweist sich daher als die unentbehrliche Voraussetzung und Grundlage aller religiöser Überzeugung. Daneben kennt die reine Vernunft noch ein zweites Postulat, der religiöse Glaube aber noch eine zweite, reale Vorbedingung seines Inhalts, nämlich die Tatsache der Unsterblichkeit. Freiheit und Unsterblichkeit sind die Fundamente der religiösen Gewißheit. Eine kurze Begründung ihres Wesens muß der weiteren Untersuchung vorausgehen.

Jacobi definiert selber: „Ich verstehe unter dem Worte Freyheit dasjenige Vermögen des Menschen, Kraft dessen er selbst ist und alleinthätig in sich und außer sich handelt, wirkt und hervorbringt. — Er nennt sich also frey nur insofern er mit einem Theile seines Wesens *nicht zur Natur* gehört, nicht aus ihr entsprungen ist und von ihr empfangen hat.“[30]) Man muß sich gegenwärtig halten, was diese Definition im Zusammenhang der Philosophie Jacobis besagen will.

Die natürliche Subjekt-Objektivität der Welt, in die der Mensch, als ein bloßer Teil unter Teilen, mit gestellt ist, kennt keine Loslösung des Subjekts vom Objekt, also keine Aufhebung des Mechanismus der Naturnotwendigkeit zugunsten einer Teilbefreiung des Menschenwesens von den Gesetzen der Natur.

[30]) Jacobis S. W. Bd. II. S. 315 ff.

Wenn sie also doch statthaben soll, so bedarf die grundlegende Lehre Jacobis von der daseinsidentischen Dualität der Welt einer Berichtigung. Leben, so lehrt Jacobi, ist nur unter der Herrschaft der gesetzmäßig verknüpften Weltdualität möglich. Aber an dieses Leben zu glauben ist zuletzt nur möglich, wenn die gesetzte Spaltung des Daseins ihren Grund in dem freien Willensakt eines Wesens hat, dem diese Spaltung nicht anhaftet. Denn nur mit Beziehung auf eine dritte, absolute Einheit läßt sich die Korrespondenz der beiden dualistischen Reihen verstehen.

So offenbart sich, mitten im notwendigen Zusammenhang der subjektiven und der objektiven Natur, jener freie Willensakt des absoluten Wesens als göttliche Vorsehung. Vorsehung ist Freiheit Gottes. Aus ihr fließt unmittelbar die Freiheit des Menschen, unbegreiflich, und nur verständlich als göttliches Mittel, durch Liebe den Menschen für seine höhere Aufgabe geschickt und brauchbar zu machen.

Diesen reziproken Zusammenhang von Vorsehung und Freiheit aufgedeckt zu haben, rechnete sich Jacobi als sein besonderes Verdienst an: „Die Annahme einer wirklichen und wahrhaften Vorsehung und Freyheit, nicht nur in dem höchsten, sondern in jedem vernünftigen Wesen, und die Behauptung, daß diese zwei Eigenschaften sich einander gegenseitig voraussetzen, ist das, was meine Philosophie von allen andern, seit Aristoteles bis auf diesen Tag entstandenen Philosophien, unterscheidet.“[31]) Freiheit wäre also nicht möglich, ohne Gottes Vorsehung, das heißt ohne die Freiheit Gottes, der den Menschen so organisierte, daß er die notwendigen Zusammenhänge seiner Natur durch Freiheit zu meistern vermag; und wiederum wäre diese Freiheit bei der unentrinnbaren Gesetzmäßigkeit der dualistischen Natur undenkbar, wenn Gottes Vorsehung die dazu nötigen Anstalten nicht getroffen hätte. Die Freiheit des Menschen ist ein Abbild der göttlichen Freiheit im Kleinen. „Den Menschen erschaffend, theomorphisierte Gott“, sagt Jacobi mit einem glücklichen Ausdruck.[32]) „Nothwendig anthropomorphisiert darum der

[31]) S. W. Bd. II. S. 46 ff. Vgl. S. 47—56 ebenda.
[32]) S. W. Bd. III. S. 418.

Mensch."[33]) — Diese Folgerung wird sich späterhin noch fruchtbar erweisen.

So „begreifen wir vollkommen, daß Vorsehung und Freyheit, wenn sie nicht waren am Anfange, dann auch überall nicht sind. — Ein Mährchen, eine Lüge wäre dann der Mensch; ein Mährchen, eine Lüge des Menschen Gott — der Gott des Sokrates und Platon, der Gott der Christen."[34]) Diese Vorsehung hat nichts gemein mit dem „Betrug des Spinoza"[35]), der mit dem hölzernen Eisen einer „blinden Vorsehung" und einer „freien Notwendigkeit" etwas ausrichten zu können glaubte. Die göttliche Vorsehung ist im Gegenteil dem Fatum und allem, was mit der Vorstellung von diesem Begriff zusammenhängen mag, in allen Teilen entgegengesetzt, so zwar, daß, „was im Gegensatze mit dem Schicksale, den Gott zu einem wahren Gott macht, Vorsehung heißet".[36])

So „offenbaret die Vernunft Freyheit, indem sie Vorsehung offenbaret."[37]) Zugleich offenbart sie die Freiheit als ein faktisches Wunder im Bewußtsein.[38]) Diese Verbindung der Natur mit dem Göttlichen, der Selbsttätigkeit mit der Notwendigkeit[39]), die Verknüpfung des Endlichen mit dem Unendlichen[40]) charakterisiert, in den verschiedensten Variationen, das Gebiet der Freiheit als das Gebiet der Unwissenheit.[41]) Sie ist das große Wunder der Schöpfung.[39]) Die Notwendigkeit des Wunders aber, also die notwendige Unbegreiflichkeit des höchsten Zusammenhangs ist begründet im Charakter der endlichen Begriffe überhaupt. Begriffen wir das Wunder der Freiheit, so begriffen wir die unendliche Gottheit. Gott läßt sich aber nicht aus Begriffen der Endlichkeit beweisen, und das Wesen Gottes in seiner Klarheit wird nur von Gott selber eingesehen. Die Freiheit ist uns also ein Wunder deshalb, weil wir nicht Gott

[33]) Ebenda.
[34]) Ebenda, S. 123. Jacobis Berufung auf Platon ist häufig in diesem Zusammenhang. Vgl. u. a. Bd. II. 58 f.
[35]) Bd. II. S. 114.
[36]) Ebenda. S. 51.
[37]) S. W. Bd. IV. Abt. I. Vorrede. S. XXII f.
[38]) Ebenda. S. 27 f.
[39]) Vgl. Bd. II. S. 317 f.
[40]) Bd. III. S. 324.
[41]) Bd. II. S. 322.

sind.[42]) Wohl aber haben wir im Freiheitsbegriff den allein wahren Begriff des Unbedingten.[43]) Und nach allen negativen Instanzen hin besitzen wir in ihm wenigstens einen untrüglichen Maßstab zur Beurteilung der Unfreiheit und aller bloß vermittelten Handlung. Die bloße Passivität ergibt sich als völlig undenkbar. Sie stellt das reine Nichts vor. Und eben darum erscheint eine bloß vermittelte Handlung gleichfalls als ein völliges Unding.[44]) Denn der immanente Ablauf bloßer Kausalreihen macht die Möglichkeit des Ablaufs selber zum Unsinn. Wenigstens erforderte der Ablauf in seiner begrifflichen Totalität den Anstoß einer ersten, bewegenden Kraft und also die transzendente Wirkung der Freiheit.

Bis an diesen Punkt, nicht weiter, reicht unsere begriffliche Einsicht in das Wesen des Freiheitswunders. Im Gebiete des Praktischen erleben wir seine Macht deutlicher, als das unentbehrliche Mittel zur Sittlichkeit. „Wahre Freyheit ist mit der Tugend einerley."[45])

Die Tatsache der begrifflichen Überschwenglichkeit des Wunders wird im sittlichen Streben umgedeutet zur wesentlichen Unerreichbarkeit des unendlichen Ziels. Die Unendlichkeit der Aufgabe entspricht allein der „Würde der Vernunft".[46]) Aber diese Vernunftwürde gilt doch nur dort, wo die Vernunft an das Wesen der Endlichkeit gebunden ist. Daß sie dieser Gebundenheit überhaupt unterliegt, ihre spezifische Unvollkommenheit also, ist wiederum absolutes Geheimnis. Es ist das schwerste und bedrückendste. Kant brachte diese Unvollkommenheit in einen Wurzelzusammenhang mit dem radikal Bösen in der Menschennatur. Jacobi kennt dies negative Moment nicht in der gleichen, scharfen Ausprägung wie Kant; aber es ist in seinem Denken und Glauben wirksam genug, um auch ihn mit seinem ganzen Argumentengewicht den Fragen der möglichen Befreiung von der Notdurft der Endlichkeit und Unvollkommenheit entgegenzudrängen, das heißt also, den Problemen der Unsterblichkeit und der Erlösung gegenüberzustellen.

Jacobis Ansicht von der Unsterblichkeit, wie sie sich hauptsächlich im Anschluß an die geschichtsphilosophischen Ausführungen darstellt,

[42]) Bd. II. S. 317. Vgl. dazu auch Abschnitt I. S. 12.
[43]) Ebenda. S. 80.
[44]) Vgl Bd. IV. Abt. I. S. 25 ff.
[45]) Bd. II. S. 369.
[46]) Ebenda. S. 322.

verrät nirgends einen besonders originellen Zug. Sie schließt sich vielmehr, im Sinne Kants, ziemlich selbstverständlich der spezifisch christlichen Glaubenslehre an. Höchstens kommt ihm aus dem stets betonten, instinktiven Gefühl des tief begründeten Daseins eine die ethische Überzeugung natürlich unterstützende Gewißheit: „J'existais trop pour craindre de cesser d'être. Darin liegt das Prinzip und die Summe aller Überzeugung.“[47]) Wer im Innern seines Gemütes den Sinn einer Aufgabe, die unendlich ist, erfahren hat, der besitzt zugleich die reichsten Garantien für seinen Unsterblichkeitsglauben. Im Gegensatz zu der späteren, idealistischen Spekulation lehnt es indessen Jacobi ab, über die Art und Weise etwas Näheres auszumachen, wie das „höchste Gut“ sich im Reich der unsterblichen Geister darstellen soll. Für eine Philosophie, die unserem irdischen Leben und seinen endlichen Verhältnissen dient, genügt es, an der Ahnung der höheren Welt festzuhalten, zu der das im Menschen berufen ist, was schon hier, im Reiche der Naturnotwendigkeit, sich wunderbar durch Freiheit offenbart. „Preis und Ehre dann der ahndungsvollen Seele, welche des Sichtbaren vergessen kann, um zu leben im Unsichtbaren; die sich hingibt und wegwirft für diese Zeit, aus so hoher, göttlicher Liebe — Unsterblichkeit ihr zum Lohn und Palmen der Ewigkeit!“[48])

So erwächst die Gewißheit der Unsterblichkeit, wie im Grunde alle höhere Gewißheit, aus dem Bedürfnis nach Ausgleich entgegengesetzter Tatsachen des Bewußtseins. Die Antinomie des Verstandes, der sein Begriffssystem durchaus mit einem unbegreiflichen Begriffsabsoluten bekrönen möchte, macht ihn fähig zur Ahnung. Die Antinomie der Vernunft, die sich die höchsten Ideen zu höchsten, realen Aufgaben sittlichen Strebens macht, und dennoch die Realität der höchsten Werte nicht besser, als durch Postulate zu begründen weiß, offenbart die Macht des Glaubens. Unter seiner Herrschaft bekommt plötzlich die sittliche Freiheit ihre Bedeutung, und der Unsterblichkeitsgedanke tritt hervor als ihre natürliche und reife Frucht.

* * *

Mit der bewußten Erfassung seiner wunderbaren Fähigkeit zur Freiheit und mit der Gewißheit von der Unsterblichkeit hat der Mensch mit einem Male den ganzen Schematismus des theoretischen

[47]) S. W. Bd. VI. S. 204. — [48]) S. W. Bd. VI. Anhang. S. 23.

Erkennens hinter sich gelassen. Ein freies Göttliches ist in ihm erwacht, und mit diesem ein höherer Trieb zum Durchbruch gekommen. Weder dieser „Trieb“ noch sein „Gegenstand“ läßt sich „konstruiren“. Man müßte, „um es zu können, wissen, wie Substanzen erschaffen werden und ein nothwendiges Wesen möglich ist“.[49]) Nur einsehen läßt sich: Was bisher sich im Verstande als das ahnungsmäßige Bedürfnis nach einer Synthese in Rücksicht auf eine „erste und allerhöchste Intelligenz“ angekündigt, und was in der Vernunft sich geoffenbart hatte, im „Glauben an einen verständigen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist“[50]), das erhält jetzt erst „seine volle Kraft und wird Religion, wenn im Herzen des Menschen das Vermögen reiner Liebe sich entwickelt“.[51])

„Der Gegenstand der reinen Liebe ist derjenige, den ein Sokrates im Auge hatte“, fährt Jacobi fort. „Er ist das Θεῖον im Menschen.“[52]) Die „reine Liebe“ selbst ist darum dem ἔρως des Platon gleichfalls engstens verwandt: Damit stellt sich Jacobi in den Grundlagen seiner Religionsphilosophie neben Platon, den die Geschichtsschreibung mit Grund den „ersten Theologen“ genannt hat.[53]) Die psychologische, dreifache Gliederung der Seelenvermögen und ihre metaphysische Umdeutung in eine Stufenfolge transzendenter Erkenntniswerte erscheint bei diesem durchaus vorgebildet.

„Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche Trieb oder das Prinzip der Begierde“, sagt Jacobi. „Die Richtung auf das Ewige ist der intellektuelle Trieb, das Prinzip reiner Liebe.“[54]) Beide Triebe sind ursprünglich und in ihrer Wurzel gleich, gemäß dem Gesetz, „welches die Bedingung des Daseins selbst“[55]) ist, nämlich dem Gesetz der Subjekt-Objektivität. Der Übergang von der einen Triebart in die andere geschieht durch freie Anstrengung, durch Tugend: und Platons ethisch-politische Formel gilt, daß τὸ ἐπιθυμητικόν durch den θυμός dem λογιστικόν unterworfen, durch σωφροσύνη und ἀνδρεῖα die σοφία reif für den ἔρως werden muß.

[49]) S. W. Bd. IV. Abt. I. S. 33.
[50]) S. W. Bd. IV. Abt. I. S. 32 f.
[51]) Ebenda. S. 33.
[52]) Ebenda.
[53]) Vgl. W. Windelband; Platon. Frommanns Klassiker, Bd. IX. S. 124 ff.
[54]) Ebenda. S. 34.
[55]) Ebenda.

Die Loslösung des freien und ursprünglichen Instinktes aus der Dienstbarkeit des Erkennens, das an die Funktionen irgendeines endlichen Vermögens gebunden bleibt, ist die Geburtsstunde der Religion.

Alle Erkenntnis bezieht sich indirekt auf ihn, als auf ihre verborgene Quelle. Im Gebiete der religiösen Gewißheit endlich tritt er selber zutage, rein und ohne funktionenhafte Beimischung. Der rätselhafte Urtrieb selber ist das Vermögen aller Religion. Seine unbegriffliche, absolute Unmittelbarkeit ist hinreichend beschrieben worden. Er stellt, wenn auch nur durch eine erfahrungsmäßig-begriffliche, also eine nachträgliche Analogie, die Urgenialität selber vor. Aus ihm hat alles geniale Verhalten seinen Ursprung. Zugleich bringt es aber dieser Grundzug seines Wesens mit sich, daß die Äußerungen seines Vermögens, daß alle Religion mit ihrem gesamten Inhalt durchaus den gleichen Stempel des Unmittelbaren, genial Mitgeteilten tragen muß: Religion besitzt nur das religiöse Genie. Hinwiederum freilich ist diese Genialität in jedem Menschen mächtig, in dem die lebenspendende Kraft des Instinktes auch nur im letzten Rest noch nicht völlig erloschen ist. Und ein totales Erlöschen dieser Kraft im Individuum ist so unmöglich, wie die konsequente Verneinung aller Daseinsfunktionen, die aus ihr allein hergeleitet werden müssen[56]):

„Wer das Genie der Liebe hat, der glaubt nothwendig an Gott, an Vorsehung, an Unsterblichkeit. Der Same dieser Begeisterung ist in allen Herzen. Wo er unter Menschen nicht mehr aufginge, ganz erstürbe, würde alles wüst werden, lauter Tod sein. Das kann nie geschehen.“[57])

So kann also Religion allein dem gelehrt werden, „der Genie hat, — dem Geisterseher“.[58]) Aber der geniale Instinkt, der dazu vonnöten ist, macht den Grund unseres ganzen Daseins aus. Daher darf der natürlich empfindende Mensch am ehesten ohne alle Sorge sein; viel mehr, als der Philosoph, der sich eine systematische Gotteserkenntnis aus Begriffen in den Kopf gesetzt hat. Denn diesem

[56]) Eine ausdrückliche Stellungnahme Jacobis unter diesem Gesichtspunkt zur prinzipiellen Frage nach der metaphysischen Bedeutung des Selbstmords findet sich nirgends.

[57]) S. W. Bd. I. S. 296.

[58]) Ebenda.

verschwindet die natürliche Kraft des Instinkts hinter dem Scheingewebe seiner Einsichten, und unversehens verliert er den rechten Weg und Zugang zur höchsten Gewißheit, indes bei jedem weiteren Schritt sein Salz ihm zunehmend dumm wird: „Philosophieren da hinauf, werden wir uns mit und aus unserem natürlichen Leibe nicht; sondern wenn es eine gewisse Gottes-Erkenntniß für den Menschen gibt, so muß in seiner Seele ein Vermögen liegen, ihn da hinauf zu organisiren.“[59])

Die wiederholte Betonung der natürlich-organischen Grundbeschaffenheit des Instinktvermögens, das uns zur Religion fähig macht, ist für Jacobis Auffassung vom Wesen der religiösen Erkenntnis und Gewißheit durchaus charakteristisch. Religion ist, im Gegensatz zu den idealistischen Systemen der Nachkantianer, keineswegs nur die Spitze und letzte Krönung der Erkenntnispyramide, sondern sie ist vielmehr ein von ihr organisch unterschiedenes, gänzlich anders geartetes Produkt aus den ursprünglichsten Quellen des Lebens selbst. Religionsphilosophie kann darum nie etwas anderes und nie mehr sein, als „ein Zeugnis der im Menschen gefundenen Religion“; einer Religion, die nicht durch Philosophie begründet und die nur, gleich der menschlichen Sprache, gelernt werden kann, „wie Hören und Sehen“.[60])

Eine unbewußte, treffsichere Genialität der Natur offenbart sich hier wie im Kinde, das mit tastenden Versuchen sich der Sinnenwelt bemächtigt, bis mit einem Male, unberechenbar und in freier Genialität, das Vermögen der begrifflichen Anschauung durchbricht und den sinnlichen Erfahrungsstoff zu beherrschen lernt. Das Gebiet der Religion ist das Gebiet der Ursprünglichkeit des Instinktes, und darum in jeder Beziehung allein dem Genie zugänglich. So ist das Genie und das Geniale am Ende selber das beste Zeugnis für die Nähe und Gewißheit Gottes. Denn „jede wahrhaft genialische Schöpfung ist, in bezug auf die Natur, ein Wunder, und offenbart Ihn, der nur Wunder thun kann, den Urheber, den allmächtigen Beherrscher der Natur, den Regierer des Weltalls“.[61]) Der Zusammenhang mit der Lehre von der Freiheit, wie sie Jacobi vorträgt, liegt hier offen zutage. Die Freiheit, das einzige Wunder,

[59]) Jacobi an Hamann. 18. X. 1784. S. W. Bd. I. S. 380.

[60]) S. W. Bd. III. S. 210.

[61]) Vgl. S. W. Bd. II. S. 121.

ist eben das Vermögen der Unmittelbarkeit, also des genialen Ergreifens, Bildens und Erlebens: Freiheit und religiöses Genie sind zwei verschiedene Ansichten einer und derselben Sache. Überall da, wo eine sittliche Tat, ein geniales Werk der Freiheit den gesetzmäßigen Zusammenhängen der verstandesmäßig erfaßbaren Natur gegenübersteht, da lobt das Werk den Meister; da redet das Menschenwerk von der freien Kraft eines übervernünftig Göttlichen im Menschen, da predigt die Schöpfung den Schöpfer. Unmittelbar, wie jede solche Schöpfung, ist aber auch das Verständnis ihrer Entstehung und ihres Wesens. „Die dreieinige Erkenntniß eines in sich wahren, guten und schönen . . . geht aus einem überschwenglichen Gefühle unmittelbar hervor; wo dieses Gefühl ist, und nur da, ist Bewußtseyn der Freiheit, der Person, Geistes-Bewußtseyn.“[62])

Hier ist die Stelle, wo der Einfluß Jacobis auf die religionsphilosophischen Grundanschauungen seiner Zeitgenossen hervortritt. Schleiermacher hat im wesentlichen diesen Gedanken unverändert übernommen, ohne ihn erheblich weiterzuführen. Höchstens daß er dem Jacobischen Gedanken den letzten Schein einer gewissen religiösen Sentimentalität genommen hat. Aber um mehr als einen Schein, dies dürfte sich inzwischen ergeben haben, kann es sich auch in der Formulierung des Gedankens bei Jacobi nicht handeln. Die eigentliche Begründung des „überschwenglichen Gefühls“ ist vielmehr mit der Gesamtdialektik des Jacobischen Systems aufs genaueste verknüpft: Die gefühlsmäßige *Unmittelbarkeit* des religiösen Verhaltens bekommt die Schärfe ihrer Betonung nur im Gegensatz zu der vermittelten Verständigkeit des natürlichen Erkennens; und was das *Gefühlsmoment* im Bereich der religiösen Gewißheit angeht, so bedeutet es, seinem Wesen nach, die beständige Erinnerung an die quellenmäßige Herkunft aller dieser Gewißheit, an den geheimnisvollursprünglichen und darum weder gewußten noch begriffenen, sondern ausschließlich vital gefühlten Instinkt.

In ihm sammeln sich von allen Seiten die Strahlen jeder möglichen Einsicht und Gewißheit, wie in ihrem Brennpunkt. Durch die gesamte, transzendentale Erkenntnisbegründung hindurch bis hinauf in den Bereich der Religion und ihrer unmittelbaren Erlebnisse ruht in ihm die letzte Möglichkeit jeder geistigen Erhebung im Wissen und im Glauben.

[62]) S. W. Bd. VI. S. 225.

Die Frage nach dem eigentlichen Wesen des Instinktes stellt sich auf diese Weise als das letzte und zugleich zentral das ganze Gebiet der Philosophie beherrschende Problem dar, dessen Lösung den Kern der höchsten menschlichen Erkenntnisaufgabe ausmacht. Die metaphysische Begründung des Instinktes ist der Inhalt der Religionsphilosophie. Sie bezeichnet damit zugleich die Grenze der Transzendentalphilosophie, deren Spuren bis dahin Jacobi in der Hauptsache gefolgt ist. Die Möglichkeit der transzendentalen Immanenz des Verstandeswissens und des Vernunftglaubens ist aber an die religiöse Metaphysik des Instinktes gebunden. Die letzten theoretischen Reste, die in der religiösen Gewißheit dem Bewußtsein noch beigemischt erscheinen, verschwinden in der Mystik des religiösen Schauens, in dem das letzte, metaphysische Geheimnis der gespaltenen Welt offenbar wird.

2. Das religiöse Schauen.

„Der Mensch ist ein *jenseitiges* Wesen. Sinne und Verstand hat er mit den Thieren gemein. Die Vernunft gehört ihm besonders. — Sein Instinkt ist *Religion*.“[63]) Auf dieser Grundlage baut sich alles auf, was zu einer Lehre von der Religion und ihrem Wesen an Raisonnement und an spekulativen Überlegungen überhaupt beigebracht werden kann. Das ist das Erste: Religion ist kein Resultat aus Erkenntnissen, sondern umgekehrt, alle Erkenntnis, sofern sie Philosophie und darum Religionsphilosophie ist, bedeutet nichts anderes, als ein Zeugnis der im Menschen gefundenen Religion. Darum ist das Zweite: Zur Gotteserkenntnis führt kein Weg phantastisch überspannter, spekulativer Hypothesen, kein wissenschaftliches Hirngespinst der Abstraktion und keine Schwärmerei der Vernunft, sondern allein die Einkehr in das unmittelbare Leben der Persönlichkeit selber: „Der Eingang ins Allerheiligste ist im Menschen selbst, oder nirgend.“[64]) Das Verhältnis des Menschen zur Gottheit er-

[63]) S. W. Bd. VI. S. 46.
[64]) Jacobi an Herder. 30. VI. 1784. S. W. Bd. III. S. 491.

gibt sich also ganz aus der Natur seiner eigenen Organisation. An diese Organisation muß man sich erinnern. Sie ist ihrem Wesen nach zwiespältig. Natürliches, Bedingtes, Endliches ist in ihr gegenübergestellt und verknüpft mit Geistigem, Freiem und Göttlichem. Persönlichkeit und Gegenständlichkeit sind die dualistischen Antithesen, aus deren Wechselwirkung und Widerstreit das ganze Leben geboren wird, und aus deren Antinomien für die Vernunft der Stachel wächst, der den theoretischen und den sittlichen Wahrheitstrieb nicht eher zur Ruhe kommen läßt, als bis er im religiösen Erfassen des Göttlichen jene Spaltung im Dasein selber überwunden hat.

Aus beiden Halbseiten seines natürlichen Wesens entsteht dem Menschen eine Sehnsucht und darum eine Beziehung zur Gottheit. Alles religiöse Gefühl, Wissen und Erleben wiederholt in doppelter Brechung seiner Reflexe die doppelte Menschennatur.

Da ist zunächst die eine Hälfte des menschlichen Wesens. Es ist sinnliche Natur, Objektivität, Endlichkeit und naturgesetzliche Gebundenheit. Mit allen seinen Kräften findet sich der Mensch unter dieser Ansicht als ein unvollkommenes und überall abhängiges Geschöpf. Und je mehr er seine besten Talente und Erkenntnismittel anstrengt, je genauer seine Kritik die Vermögensarten des Verstandes und der Vernunft durchforscht, desto offenbarer wird ihre Unzulänglichkeit. Der Verstand liegt in den Fesseln seiner Anschauungsformen, die Vernunft verstrickt sich in Antinomien. Das letzte Resultat ist die Einsicht, daß der Mensch, so gewiß er Vernunft besitzt, ein unvollkommenes Wesen ist.

Aber diese Einsicht ist von höchstem Wert. Denn sie erhebt ins Bewußtsein, was ohne sie nicht erfahrbar gewesen wäre: die notwendige Relation des Negativen auf ein Positives. Nur zum Bewußtsein gekommene, klar überschaute Begrenztheit und *erfahrene* Unvollkommenheit schärft den Blick für das, was jenseits der Grenze ist, zwingt den Gewißheitstrieb zur Anerkennung einer außerdem nur geahnten Vollkommenheit. So verbürgt das Wissen der Unvollkommenheit das höhere Wesen, zugleich mit der Erkenntnis, daß „dieses überschwengliche Wesen begreifen, seine Natur einsehen, *ergründen* wollen, heißen würde, einen Gott suchen, der uns den Gott *werden* lasse. Wie thöricht! Wir wundern uns, . . . daß ein durchaus *vollkommenes* Wesen uns endlichen, und darum nothwendig . . . *wesentlich unvollkommenen* Wesen, als ein *mögliches* Wesen erscheint. Welch ein Schöpfer, der dem Geschöpf nicht also erscheinen *müßte*?“[65]) Von der Seite des natürlich-sinnlichen Menschen her ist diese Ahnung und instinktive Gewißheit des vollkommenen Wesens der einzige Gottesbeweis. Alle anderen Versuche des endlichen Erkenntnisapparates, dem Gottesgeheimnis nahe zu kommen, sind frevelhaft, im besten Falle töricht, wie denn, lange vor Kant, schon Johannes Baptista Vico gesagt hat: «geometrica ideo demonstramus, quia facimus; physica, si demonstrare possemus, faceremus; hinc impiae curiositatis notandi, qui Deum a priori probare student.» Oder wie Pascal: «ce qui passe la géometrie, nous surpasse.»

Aber diese Versuche sind nur natürlich, und aus dem hinlänglich gekennzeichneten Trieb des endlichen Erkenntnisvermögens zu erklären, überall seine Grenzen zu suchen und womöglich zu überspringen. Der Verstand möchte Gott erkennen. Auf dem Gipfel seines begrifflichen Systems des Wissens möchte er gerne das Absolute ergreifen. Aber, wenn er sich nur recht bescheidet, so darf er erleben, was kaum minder wertvoll ist: er empfindet die ganze Tiefe eines bedeutungsvollen *Gefühls der Abhängigkeit*, das ihn auf eine ganz andere Weise über sich selber hinaus weist, als ein allerhöchster, aber inhaltsleerer und sinnloser Begriff. Die Vernunft möchte Gott offenbaren. Sie weist überall an den Grenzen ihrer Kraft, wo ihre Ideen zu Normen oder zu höheren Wirklichkeiten werden möchten, auf die zusammenfassende, versöhnende und beherrschende Einheit hin, die als Gottheit das Unzulängliche erlösend aufnehmen soll. Aber doch ist das Beste, was sie zu leisten vermag, die glaubensstarke *Ahnung*, die das Wesen der Gottheit viel tiefer erfaßt, als der systematische Drang, der gerne der Gottheit eine bestimmte Stelle im philosophischen Gesamtsystem zudiktieren möchte, mehr um der Repräsentation und gewissermaßen um der Approbation der ihr untergeordneten Erkenntnisse willen, als des unmittelbaren, religiösen Erlebens wegen.

Das ist also das Verhältnis des natürlichen Menschen zu Gott: Als ein bedingtes Wesen hat er, doch einer besseren Art teilhaftig,

[65]) S. W. Bd. II. S. 275. Vgl. dazu: „Es ist . . . meiner Vernunft Losung nicht: Ich; sondern, *Mehr* als Ich! *Besser* als ich! — ein ganz *Anderer*.“ — „Gott, d. i. Gottseyn, ist mir offenbar unmöglich, d. h. es stellt sich mir als etwas Unmögliches dar.“ S. W. Bd. III. S. 35. Ebenso Anm.

die Natur unter sich und Gott über sich. Seine Vernunft schützt ihn davor, das Göttliche unter sich zu suchen, den Weg nach oben und den nach unten zu verwirren und zu verwechseln. Denn die Vernunft sträubt sich ungleich mehr gegen die Naturalisierung als gegen die Anthropomorphisierung Gottes.[66]) In seiner Menschlichkeit ahnt der Mensch schon die zweite Hälfte seines Wesens, seine Göttlichkeit. Durch diese Ahnung wird er zugleich der Religion fähig, und es ist darum eine bloße Folgerung, daß eben „die Religion den Menschen zum Menschen macht".[67]) So ist der Mensch gehalten, sich als religiöses Wesen zu erkennen, bei Strafe der Entdeckung, daß die Wahrheit ist, es sei keine Wahrheit. Denn in Abhängigkeitsgefühl und Ahnung mündet alles Wissen des Verstandes und alle Ideenkraft der Vernunft. Seine Unvollkommenheit und Bedürftigkeit läßt den Menschen die Art seines Verhältnisses zur Gottheit erst recht inne werden, etwa in der Art, wie es Hamann gelegentlich ausdrückte: „Gott schuf den Menschen sich zum Bilde. — Wir sind seines Geschlechts. — Die differentia specifica liegt blos darin, daß wir noch in der Mache sind."[68])

Damit wir nun wirklich „in der Mache" sein können, bedarf es durchaus des anderen Halbteils unseres menschlichen Wesens, der unsere „zweite Natur" ausmacht, nämlich der Fähigkeit des Subjektseins, der sittlichen Individuation, die neben den Eigenschaften der Freiheit und der Unsterblichkeit sich unserem sinnlichen Menschentum als etwas Göttliches beimischt.

In der Verknüpfung verschiedener Qualitäten und in der Ineinssetzung zweier Welten im Menschen erscheint dieser selbst als das eigentliche und höchste Wunder Gottes: „Mannigfaltigkeit und Einheit in unerforschlicher Verbindung."[69]) So ist ein zweiter Weg zur Gottesgewißheit aufgetan. Das ist der Weg, der Verwandtes zu Wesensverwandtem führt und die Zusammengehörigkeit des Göttlichen, wo es immer in die Erscheinung tritt, spüren läßt: Wir glauben an Gott, weil wir ihn im edlen Menschenbild sehen und wiedererkennen. Wenn wir von dieser Seite her uns der Gotteserkenntnis nähern, kann es nichts schaden, zunächst noch die Gottheit

[66]) Vgl. S. W. Bd. III. S. 421 f.
[67]) S. W. Bd. IV. Abt. I. Vorrede. S. XX.
[68]) Hamann an Jacobi. 14. XI. 1784. S. W. Bd. I. S. 387.
[69]) S. W. Bd. III. S. 213.

beliebig verhüllt im Menschenbild zu ergreifen, bis die Kraft zu höherem Erfassen genügend erstarkt ist. Wir anthropomorphisieren die Gottheit sogar mit einem gewissen, guten Recht: „Denn wo jeder, auch der entfernteste Versuch, durch Analogien einer wirklichen Einsicht näher zu kommen, dem Irrthum entgegenschreitet, ist der hart anthropomorphisierende Ausdruck, als offenbar symbolisch, der Vernunft der liebste."[70]) Es ist nur notwendig, daß sie sich ihrer Einsichten per analogiam bewußt bleibt. Um so größer ist aber dies Recht, je mehr sich die Betrachtungsweise auch umkehren läßt. Denn der Mensch hat nur insofern teil an dem göttlichen Wesen, als Gott ihn theomorphisierte, als er ihn ins Dasein rief. Seine Freiheit, sein Gottes- und Unsterblichkeitsbewußtsein ist nichts anderes, als eine Folge des Nachschaffens der Gottheit nach ihrem eigenen Vorbild. Und so steht jedem Anthropomorphismus komplementär ein Theomorphismus entgegen, als ein sprechendes Zeugnis für die Wechselbeziehung höherer Art, die von Mensch zu Gott und von Gott zu Mensch herüber und hinüber die unzerreißbaren Fäden webt. Der Mensch ist überhaupt nur in Rücksicht auf die Gottheit etwas; aber auch das sinnvolle Wirken der Gottheit ist ohne den Menschen nicht auszudenken. Eine Dualität höherer Ordnung ersetzt die niederen Daseinsbedingungen der natürlichen Subjekt-Objektivität. In ihr zeigt sich der Mensch bemüht, sich vom Stoff zur Form, von der Welt zu Gott zu erheben, und dies gelingt ihm nur, soweit die Form in ihm selber lebendig ist[71]); kein äußerer Ansporn, kein angelerntes Vorbild vermag ihm diese innere Gotteskraft zu ersetzen: „Was Er in dir ist, darauf allein kommt es an; du ersiehest durch ihn die Gottheit, indem du dich ... mit ihm empor schwingest, und, unschädlich irrend, wähnest, dich nur an ihm dazu empor zu schwingen."[72]) Gott selber nimmt Anteil an der Entfaltung des Göttlichen im Menschen. Wie weit freilich diese Anteilnahme geht, ob sie gar ein entwicklungsmetaphysisches Interesse für sich selber aus der Höherentwicklung des Menschen zu nehmen Anlaß habe, das bleibt für Jacobi im Dunkeln. Im großen und ganzen sind solche Ansatzpunkte, wie sie sich zerstreut in seiner Religionsphilosophie wohl finden lassen und auf die zeitgenössische,

[70]) S. W. Bd. I. S. 250.
[71]) Vgl. S. W. Bd. VI. S. 157.
[72]) S. W. Bd. III. S. 286.

idealistische Philosophie hinzudeuten scheinen, in der Tat für Jacobis grundlegende Anschauungen unwesentlich und sicher ohne nachhaltigen Einfluß. Das in sich geschlossene, fertige Wesen der Gottheit, das, wie sich noch zeigen wird, in dem Ideal der allerhöchsten und vollkommensten Persönlichkeit seinen unzweideutigen Ausdruck findet, widerspricht jedenfalls auf das Entschiedenste jeder Hypothese, die das göttliche Wesen irgendwie in den zeitlichen oder außerzeitlichen Läuterungsprozeß des Menschengeschlechtes hereinziehen möchte. Die Gottheit ist und bleibt vielmehr auch für den gottverwandten Menschengeist der in seinen ewigen Ideen geoffenbarte, höchste Wert, der unveränderlich und unerreichbar über der Bahn seiner Entwicklung steht und ihm nur die Kraft und die stolze Zuversicht auf die Echtheit seines Zieles verleiht. Sie macht ihn ehrwürdig: „Was hat der Mensch, daß man ihn ehre, wenn nicht dieses, daß er zu denken vermag, was höher ist, als seine Vernunft.“[73]) Allein in diesem Denkenkönnen der Gottheit vermag er sich selber zu überspringen, und „die Vernunft muß der Religion und ihren Gütern nachkrüppeln“.[74])

So hat der Mensch, der seine höhere Natur erfahren hat, allem Wissen, Ahnen und Glauben voraus, wie aus dem Genuß der Freiheit die Idee des Freien, aus dem der Tugend, des Lebens die Idee des Tugendhaften und des Lebendigen, so auch aus dem Genuß des Göttlichen, vor allem Beweisen, die Idee Gottes.[75]) Der Begriff der Vollkommenheit ersteht ihm aus diesem innigen Vorgenuß Gottes als die Idee einer beseligenden Vollendung. Dieser Genuß ist die einzig mögliche Form einer erstrebenswerten Glückseligkeit, in der Vernunft und natürliches Gefühl in gleichem Maße sich zu beruhigen vermögen. Es ist die Glückseligkeit der mystischen Versenkung, das selige Schauen, wie es Jacobi von Hamann gelernt hat. In diesem Schauen wird dem geöffneten Auge, „von dem, durch den Einfluß des Lichtes selber, der Staar abgefallen ist“, das Wesen Gottes erst völlig klar und die letzten Zusammenhänge offenbar, die wir als Menschen überhaupt einzusehen vermögen, und die unser da und dort in bedeutsamen Teilstücken erfahrenes Weltbild harmonisch ergänzen und vollenden.[76])

[73]) S. W. Bd. III. S. 422.
[74]) S. W. Bd. IV. Abt. I. S. 214.
[75]) Ebenda. S. 241.
[76]) Vgl. Jacobi an Hamann. 16. I. 1786. Bd. IV. Abt. III. S. 135.

Danach erscheint das Wesen Gottes als die Vollendung der keimhaften Anlagen in der Menschennatur. Gott hat den Menschen theomorphisiert, nur darum ahnen wir seine Vollkommenheit: Es ist die Vollkommenheit des dualistischen Systems überhaupt, die durch ihre Wirklichkeit bewiesene Möglichkeit der Harmonie zwischen Dinghaftigkeit und Bewußtsein, zwischen Natur und Geist. Gott schafft sich seine Objekte durch seinen Gedanken. Das ist im Grund nicht wunderbarer, als daß der Mensch sich „als bildende Kraft in dem Ungebild“[77]) gleichfalls erweisen kann. Der Unterschied ist nur der: Aus dem denkenden, endlichen Wesen „kann der von ihm hervorgebrachte Gedanke ausgehen und im Leblosen, in dem seinem Wesen nach Uneinen, wirkliche Dinge, Abbilder des in ihm wohnenden Urbildes erzeugen“[78]); mit anderen Worten, der Mensch kann in der Sinnenwelt kraft seiner Gedanken und Ideen sittlich und künstlerisch schöpfend wirken und gestaltend in den Zusammenhang des Geschehens eingreifen. „Aber das denkende Wesen vermag nicht zu beseelen diese Abbilder, wenn es selbst ein nur erschaffenes, von einem Höheren ausgegangenes Wesen ist. Selbstseyende Wesen ins Daseyn zu rufen, vermag allein Gott, der Allerhöchste.“[79]) Gott ist mehr, als Weltseele, mehr als bloß höchster, begrifflicher Repräsentant des geistigen Prinzips: Gott ist Weltschöpfer, das heißt, Herr über beide dualistischen Prinzipien, ja, ihr ausdrücklicher Erzeuger aus bewußter Absicht und ewig gültigem, wenn auch unerforschlichem Ratschluß. Die wahre Philosophie ist darum „nicht entfernter vom Materialismus, als sie es vom Idealismus ist; sie behauptet die Wirklichkeit der Sinnenwelt, ihre Objektivität, behauptet die Wirklichkeit der höchsten Ursache, die Wahrheit der Ideen des Guten und Schönen, scheidet das Übernatürliche von dem Natürlichen, das Entstandene von dem Unentstandenen, das Weltall von seinem Urheber; das heißt: sie ist entschieden dualistisch und theistisch.“[80])

So setzt sich Platon, als Dualist, den Sophisten, als folgerechten Antidualisten, überall entgegen; so kämpfte Jacobi, mit unermüdlicher Berufung auf Platon, mit den kritischen Mitteln Kants gegen

[77]) S. W. Bd. III. S. 458.
[78]) Ebenda.
[79]) Ebenda.
[80]) Ebenda. S. 460.

jede Art von prinzipiellem Monismus, mag er sich nun bei Kant selber schon gelegentlich bemerkbar machen wollen, oder mag er sich idealistisch bei Fichte, naturalistisch bei Schelling und seinen Nachfolgern durchzusetzen versuchen.

Gottes Wesen ist über der Vernunft, darum weiß es nichts von Ideen, sondern nur von Wirklichkeiten. Insofern sich im göttlichen Denken die Begriffe mit höchstem Inhalt füllen und darum als Realitäten hervortreten, dürfte man Gott, per analogiam, viel mehr die Eigenschaft eines allerhöchsten, unendlichen „Verstandes" zuschreiben, als die der Vernunft im menschlichen, wenn auch noch so sehr sublimierten Sinne. Doch ist mit Worten, die derart das geistige Wesen Gottes bestimmen, also begreifen wollen, aus hinlänglich erörterten Gründen überhaupt nichts getan. Es bleibt bei Worten. Aus dem Wesen Gottes läßt sich weiterhin nur das noch verstehen, daß ein weltschöpfender Gott notwendig zugleich höchste, bewußte Persönlichkeit sein muß. So erst erscheinen alle Akte göttlicher Tat als die Freude Gottes an seinem eigenen Dasein[81]), die von den endlichen Wesen, im Genuß ihres Lebens, mitgenossen werden kann: „Wir können im Grunde nichts anderes lieben, als unser Leben; alle endlichen Wesen aber haben ihr Leben außer sich. Gott, um zu lieben, muß gewissermaßen aus sich herausgehen und Mensch werden. Wenn er nicht geschaffen hätte, ließe sich in ihm keine Liebe denken."[82]) So bekommt die Weltschöpfung aus inhaltlichen Gedanken, aus absolutem Verstande, ihre sittliche Begründung; gewissermaßen ihren zweiten, vernunftkategorialen Wert: Gutheit neben Wahrheit. Und zugleich auch den dritten, nämlich Schönheit durch die notwendige Harmonisierung der Welt, die Gottes Freude an seinem Dasein in sich schließt: „Wie ein Gesicht schön wird, dadurch, daß es Seele, so die Welt dadurch, daß sie einen Gott durchscheinen läßt."[83])

Zugleich löst sich hier das letzte Rätsel, und die geheimnisvolle Kraft und Autorität des Instinktes wird in ihrem tiefsten Wesen offenbar.

Gottes Weltschöpfung ist die Äußerung der göttlichen Daseinsfreude. Sein Gedanke ist Tat und Wirklichkeit, seine Liebe will das

[81]) S. W. Bd. IV. S. 35.
[82]) S. W. Bd. VI. S. 93 f.
[83]) S. W. Bd. VI. S. 153.

Leben. Nun ist aber das Leben gebunden an den dualistischen Wechselverkehr der Subjekte und Objekte, des Bewußtseins und seines Gegenstandes oder seines Inhalts. So muß in die Schöpfung des Lebendigen notwendig der Antagonismus eintreten, den ein dualistisch angelegter Weltplan mit sich führt. Endliche Wesen, denen der Zusammenhang verborgen bleibt, weil er Gottes Geheimnis ist, würden selbst die Notwendigkeit dieses Antagonismus niemals einzusehen imstande sein, und wenn auch, so doch keinen Gewinn daraus ziehen können. Die bloße Erkenntnis der Notwendigkeit würde sie nicht retten können vor der Tatsache des Widerspruchs. Welt und Leben würden daher den Menschen zum unsinnigen Rätsel, und damit zur Qual und zum unausdenkbaren Elend, wenn Gott seinen Geschöpfen nicht liebend eine Gewißheit tief in die verborgenste Natur gelegt hätte, die ihnen die göttliche Harmonie und den heiligen Sinn des Weltplans verbürgt, trotz aller Widersprüche der dualistischen Prinzipien, die das Leben regieren. Daß die Weltspaltung in Natur und Geist zugleich notwendig und gut, zwiespältig und doch aus göttlichem Harmoniebedürfnis heraus gesetzt und gewollt sei, und daß somit Endlichkeit und Unvollkommenheit die Absicht einer göttlichen Vorsehung voll tiefer und unerforschlicher Weisheit sein könne, diese wunderbare Zuversicht hat Gott allen seinen Geschöpfen als die freie Gabe seiner göttlichen Liebe, zugleich mit ihrem übrigen Wesen, verliehen. Es ist die Gabe des Instinktes.

Im letzten Grund enthüllt sich somit diese animalisch-seelische Grundkraft als durchaus theomorph, metaphysisch und mystisch. In den Tieren wirkt „die Spur des Göttlichen" als dunkle aber unmittelbare Gewißheit, daß eine niemals täuschende Harmonie zwischen Triebbegehren und angemessener Triebbefriedigung in den natürlichen Wechselprozessen des sinnlichen Daseins bestehe. In der höheren Natur des Menschen übernimmt der Instinkt konsequenterweise daneben auch die höheren Funktionen der aprioristischen Harmonisierung der Verstandeswidersprüche und der Vernunftantinomien, ohne doch sich selber in seinem Wesen auch nur im mindesten zu ändern. Es ist der gleiche Instinkt, der das Raubtier zur Jagd tüchtig macht, der den Zugvogel im Herbst nach dem Süden führt, der das Maultier auf dem Gebirgspfad keinen Fehltritt tun läßt, und der den Menschen, trotz seiner scheinbar zwingenden Verstandeseinsicht, die den materialistisch-naturwissenschaftlichen Monismus

fordert, an eine unendlich viel höhere Einheit glauben und auf eine Gottheit ihn vertrauen läßt, die ihn in heiliger Liebe hinaufzieht zu dem Ideal einer ewigen Vollendung, durch die alles Peinigende, das jetzt noch im dualistischen Bewußtsein liegen mag, hinweggenommen wird: „Der Instinkt des Menschen ist Religion"; aber nicht mehr und nicht minder, als er auch zweckmäßiger Ernährungstrieb, transzendente Verstandesahnung und übervernünftiger Wirklichkeitsglaube ist: Der Instinkt ist die Offenbarung der göttlichen Weltordnung im Unbewußten. Dies trifft wohl aufs kürzeste die Meinung Jacobis. Die vielfältigen Beziehungen, die seine Philosophie bis tief ins neunzehnte Jahrhundert hinein mit der nachkantischen Spekulation verknüpfen, bereichern sich durch diese Wendung seiner Religionsphilosophie nochmals um ein weittragendes Moment. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß alle solche übergreifenden Folgerungen aus dem Zusammenhang eines Systems desto leichter sind, je leichter gefügt und aus einem stark beweglichen, eklektischen Geist geboren sich dieses erweist. Für Jacobis Philosophie trifft das in hohem Grade zu. Die Art seiner geistreich spielenden Aphoristik umfaßt Vieles zugleich, ohne sich auf eine bestimmte Tendenz festlegen zu lassen, in der sich bei ihm der schön formulierte Gedanke zur systematischen Konsequenz auswachsen müßte. Es bleibt bei dem angeschlagenen Ton. Nur dies läßt sich aus der Lehre vom Instinkt folgern, daß ein göttlicher Organisator, der seine Geschöpfe ins Leben führt, um sie darin nicht unselig, sondern daseinsfreudig und durch Freiheit gottverwandt werden zu lassen, nur aus innigster Einsicht in die Bedürfnisse endlicher Geschöpfe, aus Liebe und im höchsten Sinne persönlicher Anteilnahme so handeln konnte.

Gottes höchste Intelligenz verbindet sich notwendig mit seiner höchsten Persönlichkeit. Nur so ist er zugleich das allein wahre Wesen, nämlich Weltseele und Weltall einigende, absolute Wesenheit. Da diese Wesenheit höchste Realität ist, kommt ihr auch höchste Selbstheit zu. Ein Sein ohne Selbstsein ist unmöglich. Darum ist Gott selbstbewußter Geist in absoluter Vollkommenheit.

So und nicht anders haben zu allen Zeiten die wahrhaft religiösen Philosophen das Wesen der Gottheit allein sinnvoll verstehen können. Gott kann kein nebelhaft zerfließendes, qualitätenlos Unendliches sein. Darum nannte schon Platon die Gottheit das

maßsetzende Urwesen, dessen eigener Art die kosmische Gefaßtheit entspricht.[84]) Und ebensowenig genügt dem lebendigen Wesen Gottes die Schattenexistenz einer Idee mit normativer Geltung. Denn darin vereinigen sich die verschiedensten Kronzeugen der Wahrheit, darin stimmt Hiob mit Hemsterhuis und mit Hegel überein, daß „das Bewußtsein, daß Gott ist, etwas ganz anderes ist als das Postulat, daß diese Idee nur sein solle; . . . das bloße Sollen ist ebenso geistlos, als ein bloßes Sein ohne den Begriff, ohne sein Sein-Sollen in sich zu haben und ihm gemäß zu sein, ein leerer Schein ist".[85])

„Darum fragt auch die Philosophie Jacobis: wer ist Gott; nicht was ist er? Alles Was gehört der Natur an."[86]) Gott aber ist mehr als die Natur, ebenso, wie er mehr ist als bloß absolute Seele. Seele und Natur sind seine erschaffenen Wunder im Endlichen. Sie zeigen ebenso sehr seine individuelle und individualisierende höchste Intelligenz, wie das Wunder des Instinktes, womit er Natur und Geist im Endlichen aufs innigste verband, das erbarmende Mitfühlen und gütige Verstehen mit seinen endlichen Geschöpfen offenbart. Gottes Allwissenheit vereinigt sich mit seiner Allgüte zur allgerechten Umspannung des ganzen Lebens. Die Gottpersönlichkeit ist der höchste Gipfel und die letzte Bestätigung des gesamten Systems des Daseins, des Wissens, Wollens, Fühlens und des religiösen Glaubens.

---

[84]) Vgl. S. W. Bd. VI. S. 67.

[85]) Hegels Rezension der Werke Jacobis, Heidelberger Jahrbücher, X, Abt. I. S. 15.

[86]) Jacobis S. W. Bd. IV. Abt. I. Vorrede. S. XXIV.

III.
Religion und Kirche.

1. Das Wesen der positiven Religion.

Die Einordnung des religiösen Bewußtseins in den Aufbau der geistigen Natur des Menschen, so wie sie Jacobis philosophischer Überzeugung entspricht, läßt sich zu diesem Resultat bündig zusammenfassen:

Gott schuf die Welt und das Leben auf der Grundlage des dualistischen Prinzips, das Geist und Natur, Subjekt und Objekt einander in Wechselwirkung gegenüber stellt. So schuf er auch den Menschen. Wir sind vermöge unserer ganzen Organisation natürlicherweise nicht imstande, dies Grundverhältnis entgegengesetzter Lebensfaktoren bei nachträglicher Betrachtung aufzufassen. Warum es uns so erscheint, warum überhaupt die Dualität der Welt zur Bedingung des Lebens gesetzt ist, das bleibt uns für alle Zeit das erste, unnahbare Urgeheimnis Gottes, über das nachzudenken allein müßig und darum durchaus töricht ist.

Die dualistische Weltordnung fordert eine ihr angepaßte Organisation der lebendigen Wesen. Die unüberbrückbare Spaltung zwischen Geist und Materie bedarf der vermittelnden Funktionen, die einen gewissen wechselseitigen Rapport zunächst rein sinnlicher, sodann auch transzendentaler und schließlich sogar metaphysischer Art darstellen. Doch müßten diese Funktionen an sich selber wirkungslos und ohne jede bindende Kraft bleiben, wenn nicht prinzipiell vor und über ihnen eine ganz anders geartete Kraft wirksam wäre, die, dem Anschein der antinomistischen Feindschaft von Natur und Geist zum Trotz, sich der geheimnisvollen, göttlichen Urharmonie unmittelbar bewußt ist. Diese Kraft ist der eingeborene Instinkt, die

göttliche Schutzwaffe gegen jede den Abgrund aufreißende Skepsis, das Amulett, das durch die Rätselgestalten des Daseins, die von allen Seiten anspringend mit Verwirrung, Verzweiflung oder Vernichtung drohen, sicher und unbefangen hindurchführt. Auf ihn gründet sich daher auch in allen Stücken der dreifache Stufenbau des Erkennens ebenso, wie die Dreieinigkeit der Seelenvermögen und ihrer Normen überhaupt, das Wahre, das Gute und das Schöne.

Diese drei Ideale finden ihren Grund in der Kraft des Instinktes, der seinerseits, analog den übrigen Vermögensarten, gleichfalls aus sich seine höchste, ideale Wirklichkeit im Normbewußtsein hervortreibt, in der Idee des Heiligen. Nur daß zugleich, seiner eminenten, metaphysischen Realität entsprechend, seine höchste Formulierung im Bewußtsein auch das Zeugnis für die absolute Wirklichkeit überhaupt ist: „Das Heilige ist also das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit."[87])

Dies gilt auch für Jacobi und den Kern seiner Lehre. Darum treiben nach dieser Spitze des menschlichen Erkenntnissystems alle Strebungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, des Willens und des Gefühlslebens; und mit Recht beruft sich Jacobi in dieser Hinsicht auf Kant, „denn Gotteserkenntniß und Religion, behauptet dieser ausdrücklich, sind die höchsten Zwecke der Vernunft und des menschlichen Daseyns".[88]) Die Erkenntnis selbst auf die Religion als auf die Urtatsache der menschlichen Natur zu gründen, diese Aufgabe bezeichnet Kuno Fischer treffend als den Ausgang und beherrschenden Standpunkt der Philosophie Jacobis.[89]) Erkenntnis selber und damit alle Philosophie mag, wenn es auf den höchsten und letzten Wert allein ankommt, der durch Religion vermittelt wird, „nur ruhig zum Teufel fahren. In dieser Courage (nämlich, das Wissen dem «Gewissen» zu opfern) besteht die Freyheit, die eigentliche, wahre Menschheit; sie ist die Religion und wahre Seligkeit".[90]) Solche Aussprüche scheinen nicht unbedenklich zu sein.

---

[87]) W. Windelband, Präludien. 2. Aufl. Tübingen und Leipzig. 1903. „Das Heilige." S. 367.

[88]) Jacobis S. W. Bd. III. S. 341.

[89]) K. Fischer, Gesch. d. n. Ph. Jubil.-Ausg. Bd. III. S. 699.

[90]) Jacobis Briefwechsel. Bd. II. S. 305 (Jacobi an Perthes. 25. III. 1802).

In ihrer Anwendung, namentlich auf konkrete Erscheinungen des menschlichen und speziell des religiösen Lebens liegt sogar eine Reihe der sonderbarsten Konsequenzen nahe. Sonderbar für einen kritischen Philosophen. In der Tat hat sich Jacobi in dieser Beziehung mit manchem seiner Sätze und Urteile in eine schiefe Lage gebracht; und er war darum, wenigstens äußerlich genommen, selbst nicht ohne Schuld, wenn ihm bei seinen Lebzeiten von manchen Seiten der Vorwurf des Obskurantismus und des Hinüberschielens zu gewissen, direkt wissenschaftsfeindlichen Mächten gemacht wurde. Doch darf in allen diesen Fällen gerechterweise nicht außer acht gelassen werden, wieviel die Freude am plastischen Ausdruck, die sich in der Ausmalung der äußersten Konsequenz kaum genug tun kann und darum auch die farbigen Antithesen liebt, dazu beiträgt, durch gelegentliche Übertreibung der eigenen Meinung ihren guten und berechtigten Sinn fast in sein Gegenteil zu verkehren. Nichts könnte falscher und unbilliger sein, als bei solchen Gelegenheiten Jacobi beim Wort zu nehmen und ihm aus den abgesprungenen Fäden seines Denkens einen Strick für die ehrliche Eindeutigkeit und den kritischen Grundgeist seiner Philosophie zu drehen. In Wahrheit hat sich doch gerade sein religiöses Ideal stets an dem Geist seiner Philosophie orientiert und gestärkt. Und die Behauptung, daß die Philosophie in allen Stücken dem Triumph der Religion weichen müsse, hat für Jacobi selber doch nur eine rein abstrakte Geltung. Praktisch bleibt es dabei, daß auch, was für ein religiöser Mensch man ist, davon abhängt, was für eine Philosophie man hat.

So findet sich Jacobi mit seinem philosophischen Denken schließlich zwischen zwei verwandten Extremen in der Mitte.

Auf der einen Seite sieht er die Lehre und die Schule derer, die aus der Kritik Kants gelernt haben, daß alle Erkenntnis immanent sein müsse, und die deshalb schließen, daß außer dieser immanenten Subjektivität überhaupt keine Wirklichkeit im höchsten Sinne sein könne. Das ist die Schule der extremen Idealisten, Fichte an ihrer Spitze, die den Geist zum Absoluten erheben und in der Natur nichts als ein System von negativen Schranken, im Grunde also nur das wahre μὴ ὄν erblicken. Soweit diese Idealisten sich zur religiösen Weltansicht erheben, muß ihnen Gott notwendig zum höchst sublimierten, absoluten Geist werden, demgegenüber die materielle Relation gleich Null geworden ist. Die Aufhebung des Weltdualismus ist durch die totale Vernichtung des einen der beiden Prinzipien einseitig geleistet.

Dieser Philosophie gegenüber steht feindselig die andere Lehre jener Nachfolger der kritischen Philosophie, die das im kantischen System übrig gebliebene Ding-an-sich kurzerhand zum Absoluten erheben und so einen Naturmonismus gewinnen, in dem, zugunsten der Materie, das geistige Prinzip ganz in die einseitige These zurückgenommen ist. Unter religiösem Gesichtspunkt sind diese Naturphilosophen religiöse Materialisten, Naturanbeter, deren Absolutes selber nur ganz allmählich zu Verstande kommt. Diese Absurdität aus Einseitigkeit scheint Jacobi beiläufig die schlimmste zu sein.

Er selber aber sieht sich mit seiner Lehre zwischen diesen beiden Teilwahrheitslehrern aufs glücklichste in der Mitte. Natur und Geist sind beide gleich wirklich. Die dualistischen Prinzipien lassen sich keineswegs dadurch überwinden, daß das eine das andere auffrißt, sondern beide Wirklichkeiten haben vielmehr in der Gottheit, der sie um des Lebens willen aus seiner unerforschlichen Weisheit entließ, ihren gemeinsamen Urgrund. Aber durchaus nicht etwa in der Weise, daß nun Geist und Natur nur bestimmte Erscheinungsweisen der Gottheit selber, unter verschiedenen Gesichtspunkten der Betrachtung, also etwa gar eine Art von spinozistischen Attributen wären. Sondern im Gegenteil; Geist und Natur sind vollkommen willkürliche, aus göttlicher Freiheit und Weisheit *erschaffene Formen des Daseins* zum Gebrauch für endliche Wesen; gewissermaßen freie Erfindungen des unerforschlichen, göttlichen Genies, eigens erfunden zum Zweck der instauratio magna des Lebens, an dem sich Gott in seinem Dasein selber freuen will. Gott ist nicht höchste, freischaltende Persönlichkeit, weil er sozusagen aus Geist und Natur besteht, sondern *weil* Gott souveräne, unbegreifliche Persönlichkeit ist, deshalb lag ihm der „ewige Gedanke" eines Geistes und einer Natur und einer Verknüpfung beider zu bunter Daseinsschöpfung geheimnisvoll nahe: Und sein Gedanke war die Tat.

Die religiöse Ansicht eines solchen höchsten, persönlichen Gottwesens ist die des wahren Christentums. Im Christentum hat die positive Religion darum ihre ideale Vollendung gefunden. So ist es darum die Absicht Jacobis, die er mit seiner ganzen Philosophie verfolgt „darzuthun, daß der religiöse, *bloße* Idealist und der religiöse *bloße* Materialist sich nur in die beyden Schalen der

Muschel theilen, welche die Perle des Christenthums enthält".[91]) „Christenthum in dieser Reinheit aufgefaßt, ist allein Religion. Außer ihm ist nur Atheismus oder Götzendienst."[92]) Dieser Gott des Christentums läßt sich nicht einfach fassen als Geist, durch den forschenden Geist mit Gewißheit dem System der Erkenntnis eingefügt, noch läßt er sich ohne weiteres aus der Natur deduzieren, so daß ihn nur jeder gleich greifen und sicher für sich haben kann. Denn Gott ist in diesem Sinne keines von beiden, weder Geist noch Natur. Er ist für unser nach Erkenntnis drängendes Fragen absolutes Geheimnis. Darum: «Gehe ich nun stracks vor mich, so ist Er nicht da; gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht!» Christus selbst stößt am Kreuze den erschütternden Ruf aus: 'Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!' Verscheidet aber mit den Worten: 'Vater, in deine Hände befehl' ich meinen Geist!' So der Mächtigste unter den Reinen, der Reinste unter den Mächtigen. Dieser Kampf und dieser Sieg ist Christentum."[93]) Sofern nun aber diese gänzliche Unmöglichkeit, die Gottheit und ihr innerstes Wesen mit den Kräften unseres Menschengeistes zu fassen, zu einem wesentlichen Moment der echten Lehre des Christentums geworden ist, erscheint auch das nicht wissen und nicht grübeln wollende, stille und schlichte Versenken in die Heilstatsache, das unmittelbare, religiöse Erleben der Gotteswahrheit als das integrierende Merkmal der christlichen Lehre. Solche Unmittelbarkeit der metaphysischen Wahrheitsergreifung heißt Mystik. Darum bekennt Jacobi, aus einer solchen Ansicht und Auffassung des Christentums heraus, mit Recht: „Soweit das Christentum Mysticismus ist, ist es mir die einzige Philosophie der Religion, die sich gedenken läßt"; und es kann nur als eine natürliche Folgerung aus dieser Betrachtungsweise angesehen werden, wenn er fortfährt: „desto weniger aber komme ich mit dem historischen Glauben fort".[94]) Ein mystisch interpretiertes Christentum muß stets nach seiner Tendenz dem Kirchentum fremd bleiben, in dem sich ein allgemein religiöses Bedürfnis historisch zu konstituieren pflegt. Jacobis eigene, pietistische Jugend hat ihm diese Übereinstimmung seiner philosophischen Lehre mit den praktischen Folgerungen aus einer mystischen Denkweise im Leben sicher nicht erschwert.

[91]) Vorbericht zu der Schrift v. d. göttl. Dingen. S. W. Bd. III. S. 254.
[92]) Ebenda. S. 426. Vgl. auch S. 423 f.
[93]) Ebenda. S. 427 ff.
[94]) F. H. Jacobis Briefwechsel. Bd. II. S. 55. Jacobi an Lavater. 21. III. 1791.

2. Die Entwicklungsgeschichte der Religion.

Soweit Jacobis Ansicht von den Erscheinungsformen des religiösen Bewußtseins sich auf den allgemeinen Entwicklungsgedanken des menschlichen Geistes überhaupt bezieht, gehört sie dem geschichtsphilosophischen Teil seiner Spekulation in deren engerem Zusammenhange an. Doch lassen sich einige Gesichtspunkte herausheben, die das speziell religiöse Moment in seinem charakteristischen Entwicklungsgang zu betrachten erlauben.

Dahin gehört vor allem die Betrachtung der Religion in ihrer Beziehung zur moralischen Begriffsbildung und deren zeitlicher Entwicklung. Denn das, „was Sittlichkeit stiftend Religion offenbart, Religion offenbarend Sittlichkeit stiftet, beides unzertrennlich, das ist der Geist".[95]) Sittlichkeit und Gottesbewußtsein sind reziproke Werte, und darum ist die Religion auf allen ihren Stufen stets so beschaffen, wie die Sittlichkeit der Völker, bei denen sie gefunden wird.[96]) Alles praktische Handeln nach Grundsätzen setzt ja die höchste Zuversicht in den sinnvollen Weltzusammenhang, und darum in eine sozusagen prästabilierte Harmonie des Lebens voraus, was nur möglich ist unter der bewußten Herrschaft des aus dem bloß tierischen Wirkungsbereich erhobenen Instinktes. Maximen und Grundsätze, wenn auch zunächst nur in der Form heteronom angenommener Vorschriften und Gesetze, sind die ersten Anzeichen des übersinnlichen Lebens im Gebiet des Willens, wie die Sprache im Bereich des theoretischen Vermögens. Sprache und Moralgesetz sind die frühesten Offenbarungen des göttlichen Geistes im Menschengeschlecht. Ihre Ausgestaltung und Bildung sind einander durch-

[95]) S. W. Bd. III. S. 275 f.
[96]) Ebenda. S. 278.

aus analog.[97]) Die Religion stuft sich ab, wie die Artikulation des Wortes vom ersten Schrei bis zum verfeinerten Begriff der Verstandesspekulation Spinozas. Darum hat, wie ein wenn auch noch so primitives Sprachvermögen jedes menschliche Wesen in sich vorfindet, so auch „irgend eine Religion ein jedweder; das heißt eine allerhöchste Wahrheit, an der er alle seine Urtheile, einen allerhöchsten Willen, an dem er alle seine Bestrebungen mißt".[98])

Nur kann nicht „nach der Quantität einer solchen Religion ihr Werth bestimmt" werden, sondern „ihre Qualität allein entscheidet".[99]) Diese qualitative Entwicklung der Religion im Menschengeschlecht also ist es, worauf es ankommt. Alle Menschen sind „von Natur Götzendiener, hingezogen zu dem Sichtbaren und abgewandt von dem Unsichtbaren".[100]) Das ist nicht wunderbar, denn die sinnliche Basis ist das Erste, auf das der erwachende Menschengeist sich gestellt findet. Aber nun ebenso, wie auf theoretischem Gebiet der Verstand sich leicht geneigt findet, ein vollendetes System der Erkenntnis auf eigene Faust begründen und durchführen zu wollen, so möchte auch das bloß moralische Gesetzesbewußtsein, das in allen Einzelzügen durchaus der Art begrifflicher Genügsamkeit, die den Verstand auszeichnet, entspricht, um jeden Preis bei einer heteronomen, moralischen Weltordnung stehen bleiben, an deren Spitze sie mit Folgerichtigkeit einen Gottesbegriff setzen muß, der sich in einem gewissermaßen automatischen Belohnungs- und Bestrafungsmechanismus genug tut. Hier ist die Wurzel alles Fetischismus, allen dogmatischen Aberglaubens, der in dem Atheismus der Verstandesphilosophie seine genaue Parallele hat. Menschen, die im Begrifflichen stecken bleiben und daher mit der Kraft ihres religiösen Instinktes die Ahnung des religiösen Gegenstandes nicht zu durchbrechen und zu erhellen vermögen, sind, je nach dem Vorherrschen ihrer theoretischen oder ihrer praktischen Bedürfnisse und Interessen, entweder dem „wissenschaftlichen Atheismus" oder der „materialistischen Religion"[101]) ausgeliefert.

[97]) S. W. Bd. III. S. 330.
[98]) S. W. Bd. III. S. 239.
[99]) Ebenda. S. 240.
[100]) Ebenda. S. 241.
[101]) Vgl. S. W. Bd. III. S. 240.

Diese Geistesart verstattet eine Sonderentwicklung bis zur höchsten Verfeinerung. Und auf ihrer höchsten Stufe wird sie so auf der theoretischen Seite am besten von der Naturphilosophie, soweit sie Spinozismus ist, oder auf diesen doch hinaus läuft, dargestellt; auf der moralisch-religiösen Seite aber durch den Monotheismus des Judentums repräsentiert. Der Judengott und der intellektuelle Begriffsgott Spinozas sind die gleichen Personen, nur in der verschiedenen Beleuchtung des begrifflichen Moralbewußtseins und der verstandesmäßigen Begriffsphilosophie nach geometrischer Methode. Diese geheime Verwandtschaft, die sich je mehr verbirgt, je sublimierter die natürliche Spitzfindigkeit des Verstandes und des verstandesmäßigen Willens diese Formen einer stehen gebliebenen, religiösen Einsicht hervortreibt, gefährdet aufs äußerste den wahren Fortschritt des Geistes. Denn sie versucht, sich auch in dessen höher gestuften Anschauungen, unter immer neu verwandelter Gestalt, mit Hartnäckigkeit einzuschleichen. Gott aber als „einen eigensinnigen Despoten zu betrachten, dessen Rechte über die Menschen sich allein auf seine Macht gründen, . . . Ideen dieser Art stecken den edelsten Teil der Seele, die lautere Empfindung des Wahren und Guten, mit einem tötlichen Gifte an".[102]) Liebdienerei und Abgötterei, möge sie sich nennen, wie sie wolle, ekler Augendienst und feile Werkgerechtigkeit sind ihre Folgen.

Darunter leidet noch heute die bessere, religiöse Einsicht durchgehends und auf die peinlichste Art. Das Christentum kämpft mit dem Judengott in allen unseren konkreten, religiösen Vorstellungen, und am meisten in allen jenen historischen Institutionen, die als der substantielle Niederschlag aus dem religiösen Leben angesehen werden müssen, in Dogma und Kirche. Jeder einzelne Mensch erlebt in sich diesen Widerstreit: Denn „wenn die Geschichte der Menschheit eine Religionsgeschichte ist, warum nicht die innere Geschichte jedes einzelnen Menschen die Geschichte seiner Religion?"[103]) Phylogenese und Ontogenese zeigen auf religionsgeschichtlichem Gebiete den gleichen Parallelismus, wie ihn später die biologische Naturwissenschaft für den Entwicklungsgang des natürlichen Organismus aufweisen zu können glaubte.

[102]) S. W. Bd. VI. S. 337.
[103]) S. W. Bd. IV. Abt. I. Vorrede. S. XXIII.

Diese Ansicht Jacobis kann nicht überraschen. Wenn das Individuum seine höchste und beste Gottesoffenbarung aus dem Mikrokosmos seiner eigenen Natur erschließen muß und nur auf diese Weise ins innere Wesen des Makrokosmos zu dringen vermag, daß er das Urbild im Abbild erforscht, so ist diese echt deutsch-mystische Betrachtungsweise zugleich methodologisch merkwürdig nah verwandt mit dem heuristischen Prinzip in der Naturwissenschaft.

In der Tat stecken die uralten Keime dieses Prinzips überall in den wesentlichen Leistungen der Mystik und sind teilweise schon mit deren ersten Anfängen identisch. Wie entscheidend aber Jacobi in letzter Linie alle methodische Religionswissenschaft, zugleich mit aller religiösen Erkenntnis, also jede Theologie im höheren Sinne, auf Mystik bezieht, ja geradezu auf Mystik begründet, das bestätigt sich immer wieder aus seinen eigenen Worten, mit denen er bekennt: „daß ich alle Theologien nach ihrem mystischen Theile für gleich wahr, nach ihrem nicht mystischen für gleich irrig, wenn auch nicht . . . für gleich abgeschmackt und verderblich halte". — „Die verschiedenen Glaubenslehren verhalten sich zur Gottesfurcht und Tugend, wie sich die verschiedenen Staatsverfassungen zum Prinzip der Geselligkeit verhalten, dessen Daseyn und Nichtdaseyn sie zugleich voraussetzen, und in diesem Widerspruch ihr Wesen haben."[104])

Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft bauen sich nicht nur systematisch, sondern auch, mit Rücksicht auf ihren erwachenden Einfluß, zeitlich nacheinander im Mikrokosmos, wie im Makrokosmos des Weltalls auf. Darum weicht der Kult der groben Sinne nur langsam dem verstandesmäßigen Gesetzesmonotheismus, und dieser am spätesten der reinen Vernunftreligion. Und wie auch die höchste Sittlichkeit noch mit dem sinnlichen Trieb und mit dem moralischen Vorurteil zu kämpfen hat, so kann sich nur im Kulturprozeß, durch unabsehbare Zeiträume hindurch, die Menschheit als Ganzes vom Götzendienst, vom religiösen Gnadenwucher und vom Gesetzesaberglauben zur heiligen Höhe der mystischen Verklärung des Geistes emporringen, „mit Gott, nicht an Gott"; das heißt, nur in der Kraft ihrer eigenen, unverwüstlichen Gottesnatur, also sittlich autonom.

[104]) Jacobi an F. L. Stolberg. 29. I. 1794. Jacobis Briefwechsel. Bd. II. S. 146 f.

3. Die Kirche.

Die Aufgabe, die bei einer solchen Auffassung von der religiösen Höherentwicklung der Menschheit nach Jacobis Ansicht der Kirche zufällt, kann nach Lage der Dinge nicht sehr groß sein. Vor allem liegt im Kirchentum für sich selber nicht der geringste Wert. Vielmehr ist die ganze Bedeutung der Kirche in ihrer Brauchbarkeit als Kulturwerkzeug erschöpft. Soweit sie hingegen nur Kulturprodukt, gewissermaßen Schlacke, toter Niederschlag aus einem notwendigen, nicht sprunghaft fortführbaren Entwicklungsprozeß ist, da erscheint sie durchaus nur als Hemmnis, als Konservierungsanstalt alter und rückständiger Vorurteile, und darum als schlechterdings schädlich.

Mit dieser theoretisch unzweideutig scharfen Stellungnahme tut sich der mystische Grundzug der Spekulation Jacobis sein Genüge. Der stark ausgeprägte, religiöse Individualismus seiner pietistischen Tradition stellt ihn von Haus aus in einen selbstverständlichen Gegensatz zu allem orthodoxen Kirchentum: „Solange unsere Priester eine andere als die reine, heilige, innerliche, wahre Lehre predigen, und nicht Gott allein das übrige befehlen, . . . solange hasse ich sie mehr, als ich den Gotteslängner hasse", sagt Jacobi einmal.[105]) Von diesem Haß wird somit ohne weiteres jeder dogmatisch-orthodoxe Konfessionalismus getroffen; und da vorzüglich dieser sich zur geschlossenen, materiellen Kirche zu verfestigen pflegt, so ist dem sichtbaren Kirchentum überhaupt das Urteil gesprochen; und zwar im Prinzip: „Es giebt so gut eine unsichtbare Kirche der Philosophie, als eine unsichtbare Kirche des Christentums, — eine Gemeinschaft der Gläubigen. Das sichtbare Philosophentum wie das sichtbare Kirchentum . . . . . will Gott machen. Esset, und ihr werdet seyn wie Gott."[106])

Jacobis Philosophie „bekennt sich durchaus zur unsichtbaren Kirche".[107]) Menschen, die nichts vom Leben und von den höchsten Mächten wollen, als Wahrheit, Schönheit und unendliche Läuterung, die haben an sich schon kein Bedürfnis, ihre einzigen, höchst persönlichen und doch zugleich absolut überpersönlichen Interessen in den

[105]) J. W. Bd. II. S. 428 ff.
[106]) S. W. Bd. IV. Abt. I. Vorrede. S. LIII.
[107]) Ebenda.

Verdienst- und Lohnmechanismus einer Massenorganisation zu stellen, in der die höchsten Werte und Gnadenmittel im Großbetrieb und auf Gesamtkosten hergestellt und vertrieben werden.

Denn das sind stets die unausbleiblichen Auswüchse des sichtbaren Kirchentums: „Pfaffentum und seichte Genußlehre".[108]) Adoration ohne Gedanken und innere Sammlung ist „ein ekelhafter Anblick".[109]) Aber alle Zeremonien bergen diese Gefahr in sich und verleiten dazu. Jean Paul Richter hat recht mit seinen Worten: „Alle Zeremonien pflegen, wie die Hunde, durchs Alter toll zu werden".[110]) Je starrer und je länger die sichtbaren kirchlichen Gebilde, ohne Rücksicht auf den Fortschritt der geistigen Kultur, ihre Formen und Gebräuche festhalten und weiterschleppen, desto mehr verlieren sie jede innere Berechtigung und sinken zum traurigsten und verwerflichsten Formelwerk und Aftergottesdienst herab. In der Ausführung und genauen Ausmalung dieser täglich erfahrbaren Tatsachen des menschlichen Lebens zeigt sich Jacobi von unermüdlicher Beharrlichkeit. „Der wahren Religion kann so wenig irgendeine äußere Gestalt, als einzige und nothwendige Gestalt der Sache, zugeschrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben."[111]) Das ist dabei Ausgang und Endpunkt aller dieser Betrachtungen und Polemiken. Alle Mittel überhaupt, die äußerlich das Gottesbewußtsein stützen oder gar begründen sollen, das doch aus der Urkraft des gottgegebenen Instinktes, aus der unbewußten Tiefe der Menschennatur selber emporsteigen muß, „alle Mittel zu diesem Ende gleichen dem Knoten im Schnupftuche. — Man sieht ihn; er erinnert auch: aber das, woran er erinnern sollte, weiß er nicht zu sagen."[112]) Wer darum als Christ anders an Christum glaubt, als so, daß er glaubt, was Jesus selber, und wie er glaubte[113]), wer Inhalt und Art des höchsten religiösen Bewußtseins an äußeren Zeichen und Gestalten aufhängen möchte oder gar den körperlichen, notwendig sinnlichen Träger der christlichen Idee als solchen mit der Gottheit in ihrem

108) S. W. Bd. VI. S. 56.
109) Vgl. S. W. Bd. III. S. 303.
110) Ebenda. S. 308.
111) S. W. Bd. III. S. 287.
112) Ebenda. S. 307.
113) Vgl. Bd. IV. Abt. I. Vorrede. S. XLIX.

absoluten Wesen verwechselt; wer daraus dann eine Körperveneration herleitet, die eine sinnlose Reliquienkrämerei und geistlosen Bilderdienst erfahrungsgemäß nach sich zieht, der ist in Gefahr, an der Quelle der höchsten Einsichten im Sumpfe des hoffnungslosesten Fetischdienstes zu versinken.

„Der Knoten im Schnupftuch" wird zum Symbol der vollendeten Gedankenlosigkeit.

Aber mit der prinzipiellen Verwerfung des Kirchentums, unter Berufung auf das tiefe Dunkel seiner Schattenseiten, ist doch nur die halbe Wahrheit dessen erschöpft, was Jacobis Stellung zur Kirche, und also speziell auch zur christlichen Kirche ausmacht. Der Freund und Schüler Hamanns hat in den bisher wiedergegebenen Ausführungen allein das Wort gehabt. Jacobis Mystik hat aber an ihm selber stets einen geheimen Widersacher gehabt sowohl in dem, was Jacobi mit Kant, als auch in dem, was ihn mit Herder verband. Jacobis kritischer Verstand und sein Humanitätsideal stritten gegen seine unverkennbar quietistische Neigung. Jener insofern, als er scharf hervorhob, daß in keiner Form des menschlichen Geisteslebens, möge sie noch so verzerrt oder noch so primitiv in die Erscheinung treten, die göttliche Spur fehle, und darum im Prinzip ein gewisses Maß von natürlicher Achtung fordere. Dieses, das Humanitätsideal, insofern es den, der ihm anhängt, notwendig in hohem Grade sozial stimmen muß. Es erzeugt ein natürliches Gefühl der höchsten Interessengemeinschaft mit der ganzen Masse der mitlebenden Menschheit. Und die Wirkungen und Folgerungen aus diesem Gefühl fallen um so mehr ins Gewicht, je hartnäckiger Jacobi die derbsten Konsequenzen zu ziehen geneigt war. Aus diesem Zwiespalt in Jacobis Denkernatur erklären sich jene schroffen Widersprüche, deren schon Erwähnung getan wurde, und die gerade hier, in der Beurteilung des praktisch-religiösen Lebens am sonderbarsten aufeinandertreffen. Denn lieber, als jede, noch so ehrlich gemeinte wissenschaftliche Forschung, die bloß glaubt, zu atheistischen Resultaten kommen zu müssen, ist ihm auch noch der tiefste Stand religiöser Kultur, der absurdeste Aberglaube. Im Aberglauben ist noch göttlicher Instinkt, noch Gottessehnsucht und -gewißheit; im wissenschaftlichen, dürren Atheismus ist nur Blasphemie.

Ja, darüber hinaus hält Jacobi die Ehrlichkeit einer solchen Wissenschaft für absolut gleißnerisch. Ehrlicher Atheismus ist ein

Unding, eine bare Lüge, die frechste, doppelt ruchlose Verderbtheit des Hochmuts, der sich selber belügt. „Herr, schaff er mir Religion ins Land", soll Friedrich II. einmal zu einem seiner Minister gesagt haben, „oder scheer Er sich zum Teufel." Dazu bemerkt Jacobi: „Ich mögte das zu allen Politikern sagen; denn was ist am Ende der ganze Plunder von Gesetzgebung werth, und was will er, wenn er uns nur etwas fetter ins Grab legen will . . . Ohne Religion hält der Mensch nicht Wort, so wenig andern, als sich selbst; und darauf kommt doch am Ende alles an."[114] Solche Äußerungen finden sich in Jacobis Schriften mehrfach, und zwar manchmal noch viel deutlicher, gewissermaßen trotzig gegen jeden Anspruch intellektueller Vornehmheit gewandt, den die atheistische Denkweise zur Schau tragen möchte, und im Gegensatz dazu hervorkehrend, daß die primitivste Religion sowohl eine bessere Polizei, wie auch eine höher achtbare Stufe des Geistes darstelle, als alle gottlose Wissenschaft. Daß die Massenorganisation des religiösen Bewußtseins in der sichtbaren Kirche dabei zur Stärkung der Schwachen und Zweifelnden viel beizutragen imstande ist, verkennt Jacobi durchaus nicht. Und so wird ihm plötzlich die Kirche, bei passender Gelegenheit, zu einem empfehlenswerten Institut.

Doch nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit allein vermag Jacobi der kirchlichen Gemeinschaft ein Interesse abzugewinnen. Die Kirche als äußeres Symbol der idealen Gemeinschaft der ganzen Menschheit und ihrer höchsten Aufgaben rückt für ihn unter dieser Betrachtungsweise in eine ehrwürdige, feierliche und erhabene Beleuchtung. Die sichtbare Kirche als greifbare Gewähr für die unsichtbare Kirche —: Dem kräftigen Nachdruck dieser gefälligen Vorstellung von der Realisierung des Humanitätsideals vermag sich Jacobis beweglicher und das Plastische liebender Geist nicht zu entziehen.

Nur soll eine solche Kirche nicht zur Theokratie ausarten. Denn unter theokratischer Herrschaft befindet sich die Menschheit am schlechtesten, eben darum, weil Religion das Beste ist, die aber des Geistes der Freiheit zu ihrer Entfaltung bedarf.[115]

Einen Schritt nur weiter, und wir sehen die Gedankenspur des Raisonnements wieder hinübergleiten in den Bereich des indivi-

[114] Jacobi an Schlosser. 17. I. 1791 (vgl. S. W. Bd. III. S. 510 f.).
[115] S. W. Bd. VI. S. 210 f.

dualistisch-mystischen Ideals. Das beständige Abgleiten jeder Deduktion nach diesem Punkte weist doch wiederum darauf hin, daß in ihm tatsächlich das Schwergewicht der letzten und am stärksten bestimmenden Denkmotive Jacobis zu suchen ist. Und darum zeigt am Ende auch die Religionsphilosophie Jacobis in ihrer historischen und systematischen Entwicklung und Gestaltung das für seine ganze Lehre typische Bild: Der kritische Verstand begründet und formuliert die Voraussetzungen und Elemente des religiösen Lebens. Die dichterische Sprache nimmt den Gedanken auf und entrollt das bunte und intim geschaute Bild der spielenden Kräfte, das Humanitätsbewußtsein weist ihnen Rang und Ordnung im Dasein an, und in der Stille des mystischen Gotterlebens reifen ihre letzten und kostbarsten Früchte.